JEAN DANIÉLOU

SAGGIO SUL MISTERO DELLA STORIA

MORCELLIANA

JEAN DANIÉLOU

SAGGIO SUL MISTERO DELLA STORIA

Trad. *di Elvira Cassa Salvi*

pp. 386 - L. 1800

Il problema della storia s'impone ai contemporanei che, in periodo di crisi, sono condotti ad interrogarsi sul significato del loro destino.

L'Autore, già noto per altri lavori del genere, offre qui uno sviluppo più completo di quella teologia cristiana della storia alla quale oggi costantemente si riportano quei problemi che urgono di essere risolti.

L'errore delle concezioni progressiste ed evoluzioniste, le quali pensano che il tempo sia in se stesso creatore di valore, sembra sempre più evidente. Ma esse privano l'uomo della sua responsabilità, giacché per esse il progresso è ineluttabile.

L'errore dei sistemi esistenzialisti, che fanno della libertà il valore supremo, appare altrettanto pericoloso. La libertà non si compie e non si realizza che inserendosi in un ordine. E l'unico ordine in cui essa possa iscriversi senza annullarsi è quello del piano di Dio, del Mistero della storia.

È stato talvolta rimproverato all'Autore di minimizzare l'importanza dei valori terreni — e in particolare dell'azione politica — a vantaggio dei valori soprannaturali. Ma una falsa mistica dell'azione temporale costituisce uno dei grandi errori del nostro tempo, dovuto all'influenza soprattutto del marxismo.

Appunto il piano di Dio ha voluto esporre l'Autore nel presente libro, mettendolo a confronto prima di tutto con i piani degli uomini del nostro tempo, esponendone in seguito il contenuto mirabile e mostrando infine che esso è generatore di speranza attiva e consolante.

In sopracoperta: APOLLONIO DA CAI.VISANO, S. *Giovanni scrive l'Apocalisse* (Cremona, Cattedrale, miniatura, da / *Corali del Duomo di Cremona*, Cremona, Athenaeum Cremonense, Parte II, 1956).

SAGGIO SUL MISTERO DELLA STORIA

Dello stesso Autore presso la Morcelliana:

IL MISTERO DELL'AVVENTO

IL MISTERO DELLA SALVEZZA DELLE NAZIONI

IL SEGNO DEL TEMPIO

JEAN DANIELOU

SAGGIO
sul
MISTERO DELLA STORIA

MORCELLIANA
1957

Titolo originale dell'opera:

ESSAI SUR LE MYSTÈRE DE L'HISTOIRE

(Éditions du Seuil, Paris 1953)

Traduzione di

ELVIRA CASSA SALVI

Nihil obstat
Sac. Tullus Goffi
Brixiae, 6-III-1957

Imprimatur
Can. Angelus Bertelli V. G.
Brixiae, 9-III-1957

Per la traduzione italiana:
(C) Copyright by Morcelliana - Brescia 1957
Printed in Italy

Tipogr. Editr. « Morcelliana » - Brescia

PREFAZIONE DELL'AUTORE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Dalla prima edizione di questo libro il problema del significato della storia è rimasto al centro del pensiero contemporaneo. Ma tutto ciò che è apparso su questo argomento mi conferma nei punti di vista che avevo esposti allora. L'errore delle concezioni progressiste e evoluzioniste, le quali pensano che il tempo sia in se stesso creatore di valore, mi sembra sempre più evidente. Esse privano l'uomo della sua responsabilità, giacché per esse il progresso è ineluttabile.

Ma l'errore dei sistemi esistenzialisti, che fanno della libertà il valore supremo, appare altrettanto pericoloso. La libertà non si compie e non si realizza che inserendosi in un ordine. E l'unico ordine in cui essa possa inscriversi senza annullarsi è quello del piano di Dio, del Mistero della storia.

Mi è stato talvolta rimproverato di minimizzare la importanza dei valori terrestri — e in particolare dell'azione politica — a vantaggio dei valori soprannaturali. Persisto a ritenere che una falsa mistica dell'azione temporale costituisca uno dei grandi errori del nostro tempo, dovuto all'influenza soprattutto del marxismo. È sorprendente vedere certi cristiani attardarvisi, mentre alcuni increduli {penso qui a Raymond Aron e a Jeanne Heisch) sono i primi a denunciarla. Ma penso che mentre la politica non può fare gran che per risolvere i problemi essenziali dell'uomo, ai quali la fede sola può

apportare una risposta, essa può al contrario essere fonte di molti mali. Ecco perché è un dovere grave per i cristiani laici quello di impegnarvisi per assicurare il rispetto della Legge di Dio e della libertà della Chiesa.

Resta pur fermo tuttavia che l'essenziale dell'esistenza e della storia non sta qui. Il mistero ultimo del destino umano, soltanto l'Agnello immolato ce lo può svelare spezzando i sigilli che lo tenevano celato.

Questo piano di Dio, appunto, ho voluto esporre nel presente libro, mettendolo a confronto prima di tutto con i piani degli uomini del nostro tempo, esponendone in seguito il contenuto miràbile e mostrando infine che esso è generatore di una speranza attiva e imbattibile.

JEAN DANIÉLOU

Parigi, 4 febbraio 1957.

PREFAZIONE 1952

I periodi di crisi come quello che attraversa oggi il mondo conducono gli uomini a interrogarsi sul significato del loro destino. Ci si spiega così perché mai il problema del significato della storia sia al centro delle preoccupazioni del pensiero contemporaneo. Certamente esso non data da oggi. Karl Lowith poteva pubblicare alcuni anni or sono una storia delle filosofie della storia che risale a Erodoto e a Polibio per sfociare a Marx e a Burkhard \ Ma è certo che questo problema ha assunto nel pensiero del nostro tempo un posto più importante. Ciò è vero anche per quanto riguarda il pensiero cristiano. Molti libri sono apparsi, d'altra parte, su questo tema, soprattutto nei paesi germanici e anglosassoni[2].

Si tratta prima di tutto di definire la posizione della storia della salvezza in rapporto ad altri campi in cui avviene talvolta che la si assimili: storia della civiltà o storia delle religioni, e poi in seguito, di determinarne il contenuto originale. Ecco ciò cui mira la prima parte di questo studio, in cui saranno affrontati diversi problemi che hanno costituito V oggetto di controversie recenti. Fatto questo, bisognerà descrivere la storia della

[1] *Meaning in history*, University of Chicago Press, 1949.

2 0. Cullmann, *Christ et le Temps*, Paris, 1947; E.C. Rust, *The Christian under standing of history*, Londra, 1947; Reinhold Niebuhr, *Faith and history*, New York, 1949.

salvezza nel suo contenuto proprio. Tale teologia della storia si trova espressa eminentemente dalla Bibbia, la quale è precisamente Storia sacra. Nella Bibbia dunque si dovranno ricercare alcuni dei caratteri che ne costituiscono l'originalità.

Rimane infine il fatto che tale storia ci interessa qui nella misura in cui essa concerne il destino dell'uomo. Questo si definisce in relazione a una storia nella quale egli si impegna e attraverso la quale realizza la sua esistenza. L'uomo cristiano è quello che è impegnato nella storia sacra. Cercheremo di descriverlo. Anche qui, tale antropologia andremo a domandarla alla Scrittura; ma questa volta ci rivolgeremo non tanto all'Antico Testamento quanto al Nuovo; e, in particolare, a San Paolo, presso il quale tale struttura dell'« uomo nuovo » è messa particolarmente in rilievo.

Di questa visione dell'uomo e della storia è superfluo dire che il presente libro non è che un abbozzo. Ci se ne accorgerà leggendolo. Lo stile conserva il tono della conferenza e se vi guadagna talvolta in vivacità, vi perde in correttezza. Molte questioni qui sollevate e sulle quali non si è potuto che sorvolare avrebbero richiesto di essere approfondite. Altri spingeranno più innanzi tale ricerca di una teologia cristiana della storia. Questo libro avrà raggiunto il suo scopo se ne avrà dato loro il desiderio. In realtà esso più che di elaborare tecnicamente questa teologia, ha per oggetto di svolgerne le conseguenze pratiche e di aiutare così, forse, qualche anima a prendere coscienza del significato pieno della sua vocazione cristiana.

INTRODUZIONE

I

La Bibbia è una testimonianza resa a eventi, a opere di Dio nella storia: l'alleanza con Abramo, la nascita e la risurrezione di Gesù Cristo, la Pentecoste. La visione cristiana delle cose consiste dunque innanzitutto in un seguito di azioni divine che segnano una data traiettoria, stabiliscono ognuna una nuova tappa nello svolgimento del piano divino, e modificano l'esistenza umana. Vi incontriamo due categorie che assumono una considerevole importanza: da un lato quella dell'evento, della decisione divina che interviene a modificare l'ordine delle cose; dall'altro quella d'una successione che presenta al tempo stesso una continuità e una discontinuità e costituisce così effettivamente un progresso.

Ora, se consideriamo quel che erano il pensiero e la filosofia del mondo ove il cristianesimo è apparso vediamo ch'essi non erano affatto preparati a entrare in quella prospettiva e che anzi vi si opponevano con tutte le loro forze. Da una parte ci troviamo in presenza del pensiero greco, per il quale il divino è il mondo immobile ed eterno delle idee. Le leggi immobili del cosmo e della città sono il riflesso visibile di questa eternità del

mondo intelligibile. Il movimento stesso è una imitazione di questa immobilità. Esso è infatti concepito come ciclico, sia nel movimento regolare degli astri quanto nell'eterno ritorno che regola il movimento della storia e secondo il quale i medesimi eventi si riprodurranno eternamente. Così la ripetizione fa partecipare il movimento stesso all' eternità del mondo delle idee e ne esorcizza ogni innovazione.

Mai avvenimento alcuno interverrà a modificare l'ordine eterno. A ciò si oppone radicalmente la fede cristiana nel valore unico, irrevocabile dell'evento dell'Incarnazione. Il Cristo, secondo la *Lettera agli Ebrei* è entrato, « una volta per tutte » *(hapax)* nel Santo dei Santi, ossia nella sfera trinitaria, con la sua Ascensione. Vi è in ciò qualcosa di irrevocabilmente acquisito. Nulla potrà mai più dividere la natura umana dalla divina. Nessuna ricaduta non è più possibile. L'umanità è sostanzialmente salva. Rimane il problema dell'estensione agli individui di ciò che è acquisito per la natura intera. Abbiamo qui dunque un avvenimento che introduce un cambiamento qualitativo, definitivo nel tempo, tale che non si potrà mai più ritornare indietro. Vi sono un passato e un avvenire, nel senso pieno della parola. Questa fede nel carattere irreversibile della salvezza acquisita costituisce il fondamento della speranza cristiana che è attesa di entrare in possesso di un bene già acquisito, e la contrappone alla malinconia greca che è accettazione dell'eterno ripetersi delle cose.

È da rilevare come i primi teologi cristiani abbiano proceduto per lungo tempo a tastoni, prima di prendere coscienza dell'originalità del loro messaggio e come abbiano tentato, in un primo tempo, di svuotarlo. Così per Origene la creazione spirituale è esistita nella sua perfezione fin dall'inizio ed è senza dubbio coeterna al Logos [1]. Ma tale creazione è decaduta. Il compito dell'Incarnazione è dunque quello di ripristinare ciò ch'era già prima esistito. La storia non apporta nulla di nuovo.

[1] Origene, *De Principiis*, 1, 2, 10.

Meglio sarebbe stato che mai nulla fosse avvenuto e che tutto fosse rimasto nella immobilità primitiva. Così pure per Eusebio, il Cristo non ha apportato un messaggio nuovo, ma è venuto soltanto a ristabilire nella sua purezza la religione dell'umanità primitiva, sostituita provvisoriamente dal giudaismo[2]. Ritroviamo così l'idea greca che il perfetto è ciò ch'è sempre esistito. Solo con la *Città di Dio* di S. Agostino il cristianesimo prende veramente coscienza della concezione della storia nella sua paradossale originalità: la storia santa è fatta di inizi assoluti che restano poi eternamente acquisiti. Ora ciò è in contrasto con la concezione spontanea dello spirito umano. Per esso vi sono due ordini di realtà: quelle che non hanno né principio né fine e che Filone chiama dela, cose divine — e quelle che cominciano e finiscono, le realtà corruttibili. Ma la nozione di realtà che cominciano e non finiscono, è uno scandalo per la ragione umana e appare come specificamente cristiano. Tali sono, per Agostino, le grandi decisioni creatrici di Dio che costituiscono la storia: la creazione del mondo *(Civ. Dei,* XI, 4), la creazione dell'uomo (XII, 13), l'alleanza con Abramo, ch'egli chiama *articulus temporis* (XVI, 72), la risurrezione di Gesù Cristo, la vita eterna, nella quale i destini sono irrevocabilmente fissati (XII, 21). Gregorio di Nissa ha dato la definizione di questa visione della storia quando ha scritto ch'« essa passa da inizio in inizio, attraverso inizi che non hanno mai fine » *(Hom. Cani.; P.G.,* XLIV, 1043 B)[3]. Questo primo esempio ci mostra chiaramente il metodo della teologia della storia. Esso consiste nell'applicare princìpi biblici a problemi cui la Scrittura non li aveva esplicitamente applicati. Il principio è qui quello stesso dell'Alleanza, e cioè che le promesse di Dio sono irrevocabili, fondate come sono sulla sua fedeltà, così che l'infedeltà dell'uomo può far sì ch'Egli si sottragga al loro beneficio, ma non ch'esse siano revocate; così quali che siano i peccati degli uo-

[2] *Dem. Ev.,* I, 6.
[3] Vedi E. Brunner, *La conceptiòn chrétienne du temps,* « Dieu vivant », XIV, pag. 24.

mini, l'unione della natura divina e dell'umana nel Cristo, che è apparsa a un certo punto del tempo, è ormai per sempre acquisita. Questo principio Agostino l'applica a problemi come la creazione o il destino eterno dell'uomo, mostrando come essi presentino questa stessa caratteristica di comparire nel tempo (o col tempo, se si tratta della creazione) e d'essere poi una volta per tutte acquisiti.

II

La controversia con il pensiero greco (il quale può esser considerato l'espressione del pensiero razionale come tale) ha messo in rilievo un primo aspetto della visione cristiana della storia: l'importanza degli avvenimenti straordinari. La discussione con i Giudei porterà a precisare un secondo tratto di questa visione: la natura del legame che unisce quegli avvenimenti tra di loro[4]. Giacché, affinché vi sia storia, non basta che gli avvenimenti abbiano importanza, bisogna anche che vi sia tra essi continuità. Questo appunto è ciò che determina la differenza fra il concetto della « storicità » quale lo definisce la filosofia esistenziale e che è soltanto la decisione presente della libertà individuale, e quello invece della storia santa dove l'individuo s'inserisce nella trama d'una economia che lo supera e che costituisce un piano oggettivo.

Giudei e cristiani si trovano d'accordo nel credere che le istituzioni del Giudaismo, la circoncisione, il sabbato, il Tempio, siano d'origine divina. Ma poi i cristiani affermano ch'esse sono state abolite dal Cristo. Come spiegare questa contraddizione? Una cosa che sia buona può cessare di esserlo? Il pensiero antico non aveva strumenti intellettuali per risolvere questo problema. Così vediamo i primi scrittori cristiani, lo Pseudo Barnaba e Giustino, costretti ad affermare che le istituzioni del Giudaismo non sono mai state buone, che il loro

[4] Vedi Michel Simon, *Verus Israel*, 1949, pag. 120 e segg.

significato è sempre stato quello spirituale e che la loro pratica letterale era colpevole. Soluzione disperata, che non rendeva giustizia all'Antico Testamento e finiva per ricongiungersi alla condanna di esso da parte degli Gnostici[5].

Fu Ireneo il primo a scoprire nettamente la soluzione mostrando che, a grande scandalo anche qui della ragione, l'aspetto temporale, il xaiooc, doveva intervenire nel giudizio di valore da portare su di una realtà. Così da un lato bisogna affermare che l'Antico Testamento è cosa buona e che è l'opera dello stesso Dio quanto il Nuovo. Ma nello stesso tempo le realtà dell'Antico Testamento erano provvisorie. Non bisogna sforzarsi di conservarle quando il tempo loro, il loro xcupog è passato. Il peccato del giudaismo è un peccato di *anacronismo ;* esso consiste nel voler arrestare il piano di Dio ad un momento del suo sviluppo, nel voler conservare forme superate. L'Antico Testamento, dice Origene dopo Melitone di Sardi, è come un abbozzo. È stato necessario ma non serve più a nulla una volta che c'è la statua[6]. È come una lampada ch'è assurdo conservare accesa quando il sole s'è levato[r]. I cristiani gli devono conservare soltanto la riconoscenza dell'uomo fatto adulto verso i maestri della sua infanzia[s].

Di qui si pone in luce un nuovo aspetto della visione cristiana della storia. Questa costituisce una economia progressiva. L'Antico e il Nuovo Testamento rientrano in uno stesso piano, ma ne rappresentano due momenti successivi. La ragione di questa progressione è per Ireneo d'ordine pedagogico. Tutto ciò che è nel tempo deve incominciare con l'essere in uno stato di imperfezione *(Adv. haer.,* IV, 11, 22). Dio ha accondisceso a questa imperfezione. Prima di manifestarsi pienamente al suo

[5] Sul concetto gnostico che nega la continuità fra i due Testamenti, e vede nel cristianesimo l'irruzione di un mondo nuovo senza relazione con quello della creazione, vedi: H. Ch. Puech, *La gnose et le temps,* « Eranos Jahrbuch », XX, 1951, pag. 57 e segg.

[6] *Hom. Lev.,* X, 1.

-' *Co. Mtth.,* X, 9.

[8] *Co. Mtth., 9.*

popolo egli ha incominciato con l'assuefarlo ai suoi costumi, col compierne l'educazione[9]. « Così egli lo ha richiamato dalle cose secondarie alle principali, dai tipi alle realtà, dalle cose temporali alle eterne, dalle carnali alle spirituali, dalle terrestri alle celesti » (IV, 14, 3).

Abbiamo incontrato l'espressione di « tipi ». L'esegesi tipologica in realtà è la relazione che unisce l'Antico e il Nuovo Testamento, esprimendone nello stesso tempo le somiglianze come le differenze. Così il diluvio, la risurrezione di Cristo, il battesimo cristiano presentano una fondamentale analogia di struttura: in tutt'e tre i casi il giudizio di Dio distrugge il mondo peccatore, il vecchio uomo; ma un giusto è risparmiato per essere il principio di una nuova umanità[10]. Così la traversata del Mar Rosso raffigura tanto la Risurrezione come il Battesimo, mostrando la potenza di Dio che libera il suo popolo dalla schiavitù delle potenze del male ". La tipologia esprime così l'intelligibilità propria della storia. Essa evita che gli avvenimenti nei quali si manifestano le vie di Dio, riescano del tutto sconcertanti, permettendo di riferirli alle manifestazioni più antiche di queste stesse vie. Così l'Annunciazione a Maria si inserisce nella serie delle annunciazioni dell'Antico Testamento, a Sara, ad Anna, a Zaccaria, e nello stesso tempo le supera.

Ili

Ci appare così chiaramente il carattere storico della visione cristiana. Bisogna però aggiungere che con i concetti di avvenimento e di progresso non l'abbiamo ancora interamente descritta. Se ciò fosse, essa si presenterebbe, in realtà, sotto forma d'un progresso indefinito, simile a quello che incontriamo in certi sistemi evoluzionisti *moderni*. Ora una simile concezione elude un aspetto essenziale del cristianesimo, e cioè ch'esso è

[8] *Adv. haer.*, IV, 9,1.
i" *Bible et liturgie*, pagg. 108-109.
[11] *Ibid.*, pagg. 123-124.

non soltanto un progresso, ma il termine del progresso. La visione cristiana della storia presenta dunque un'ultima caratteristica, quella d'essere escatologica, vale a dire che la nozione di fine *(eschaton)* vi gioca una parte capitale, e ciò in un triplice modo. Innanzitutto la storia non è un progresso eterno, ma ha un fine, costituisce un piano definito, limitato, che i Padri della Chiesa definivano « settimana cosmica », alla quale succede l'ottavo giorno, ossia il mondo futuro. In secondo luogo, il cristianesimo è questa fine: il Cristo si è presentato come Colui che viene alla fine dei tempi e che introduce il mondo definitivo. Così non vi è nulla al di là del cristianesimo. Esso è veramente « eschatos », « novissimus », l'ultimo. Esso è l'eterna giovinezza del mondo. Sarà tutto il resto a risultare definitivamente superato in suo confronto. In terzo luogo questa fine, in se stessa, è già arrivata: con l'incarnazione e l'ascensione del Cristo la fine delle cose è raggiunta.

È il merito di Cullmann, in *Cristo e il tempo,* quello di aver fortemente sottolineato il fatto che con la risurrezione del Cristo l'avvenimento decisivo della storia si è compiuto e che mai nessun avvenimento possibile potrà avere altrettanta importanza[12]. Tutte le illusioni evoluzionistiche sono d'un sol colpo dissipate. Nessun progresso potrà ormai più procurarci ciò che possediamo già nel Cristo, poiché in Lui l'ai di là d'ogni progresso è già presente, lo stato finale esiste in sacramento. Non si può dunque identificare semplicemente la speranza cristiana con la fede nel progresso. La distinzione è capitale. Abbiamo detto come l'importanza dell'idea di novità caratterizzi il cristianesimo. Ma vediamo ora che con il Cristo l'avvenimento definitivo è già accaduto. In un certo senso, dunque, ogni possibile novità è già data in Lui. Un altro carattere della visione cristiana della storia consiste nel fatto che l'avvenimento centrale il quale non sta all'origine come nell'ellenismo, non sia neppure al termine come nell'evoluzionismo, bensì al

12 Vedi anche T. Preiss, *The vision of history in the New Testament,* « On the meaning of history, Papers of the ecumenical Institute », Genève, 1950, pag. 54 e segg.

centro. Così la storia cambia, qualitativamente, a seconda che ci si trovi avanti o dopo Cristo. Quella avanti Cristo lo prepara e costituisce quindi soprattutto un'attesa. Ma, una volta venuto il Cristo si tratta soprattutto di trasmettere (jtagd8oais) un deposito ormai immutabile poiché esso costituisce la fine già raggiunta. Così il concetto di tradizione prenderà qui un senso perché ormai il mondo futuro è già qui.

La fine dei tempi è dunque già presente con il Cristo. Egli ha inaugurato la vita eterna. Ma si pone allora un nuovo problema, non per effetto del confronto del cristianesimo con pensieri stranieri ma per effetto della sua stessa situazione storica. Voi dite, ci si obbietterà, che la venuta di Cristo ha mutato la condizione umana. Ma se guardiamo attorno nulla è cambiato delle apparenze del mondo. Lo notava già Origene:

« Ciò che colpisce nella caduta di Gerico (immagine della disfatta delle Potenze ad opera della Croce di Cristo) è che il diavolo e il suo esercito siano stati distrutti. Come mai allora li vediamo ancora in possesso di tanta potenza nei confronti dei servitori di Dio? L'apostolo Paolo dice che Cristo ci ha risuscitato in Lui e ci ha fatto sedere con Lui in cielo. Ma noi che pur abbiamo fede, non vediamo d'essere risuscitati o seduti in cielo » *{Hom. Jos.,* Vili, 4).

Lo stesso Origene offre la risposta a questo problema :

« Il fatto è che la *Parusia* si è realmente compiuta con la discesa del Cristo ma ve n'è un'altra che è oggetto di speranza nella gloria. Quella prima *Parusia* è chiamata ombra dalla Santa Scrittura in un testo misterioso: Alla tua ombra noi vivremo tra le nazioni. Di qui comprendiamo che molte cose sono un'ombra nella prima *Parusia* » *(Hom. Jos.,* Vili, 4).

Così il tempo della Chiesa viene a trovarsi nei confronti della seconda *Parusia* in una relazione analoga a quella del tempo della Legge nei confronti della prima *Parusia :*

« L'Apostolo dice che la Legge è l'ombra dei beni futuri. Così coloro che vivevano sotto la Legge eran seduti alla loro

ombra. Ma noi non siamo più seduti alla loro ombra perché non viviamo più sotto la Legge ma sotto la grazia. Ma benché non siamo più all'ombra della Legge noi viviamo tuttavia sotto un'ombra migliore. Noi viviamo in realtà all'ombra del Cristo tra le nazioni » *(Com. Cant.,* Ili)[13].

V'è questa differenza, tuttavia, che la salvezza non è più soltanto promessa, ma donata, ed attesa ne è soltanto la manifestazione.

Questo carattere escatologico contraddistingue tutta la vita della Chiesa. La conoscenza « in specchio e in enigma » è orientata verso la visione « faccia a faccia ». La struttura visibile della Chiesa è la prefigurazione delle gerarchie celesti. I sacramenti sono l'immagine e il pegno dei beni futuri. Così il Battesimo, secondo Origene: « Nella rigenerazione del fuoco e dello Spirito, noi saremo resi conformi al corpo della gloria di Cristo, assisi sul trono della sua gloria » *(Com. Matth.,* XV, 23). Così soprattutto l'Eucaristia, pane del viandante, anticipazione del banchetto escatologico. Ma se l'attesa della *Parusia* orienta tutto l'atteggiamento cristiano è impossibile tuttavia determinarne l'epoca con precisione.

È noto quale posto abbia tenuto questo problema nel cristianesimo primitivo. La preoccupazione del ritorno di Cristo suscitava molteplici speculazioni. Gli uni si basavano sulle settimane d'anni di Daniele, altri sul concetto di sette millenni. Ippolito pensa che il Cristo sia apparso a metà del sesto millennio e che dunque la *Parusia* debba essere per l'anno 500[14]. Agostino, nelle sue prime opere, colloca l'Incarnazione all'inizio del sesto millennio. La *Parusia* sarebbe dunque per l'anno 1000 ". Cristo aveva già messo in guardia i suoi discepoli contro simili speculazioni. Il loro insuccesso ne ha definitivamente mostrato la vanità. La *Parusia* è sempre immi-

[13] Vedi Jean Daniélou, *Origene,* pagg. 171-174.
[14] *Comm. Daniel.,* IV, 24.
[15] Jean Daniélou, *La typologie millenariste de la Semaine dans le christianisme primitif,* « Vigiliae christianae », 1948, pag. 13 e segg.

nente, ma l'ora della sua venuta è un segreto che Dio ha riservato per se solo. Tuttavia l'attesa di essa comanda l'atteggiamento cristiano. E in funzione di essa si definisce tutta la visione cristiana della storia.

IV

Questa dilazione della *Parusia ci* introduce ad un nuovo problema, quello del contenuto della storia presente della Chiesa. La storia sacra si stende, ci dice S. Agostino, « *usque ad praesentia tempora* ». Questo punto merita d'essere sottolineato. La storia sacra non è soltanto quella che costituisce i due Testamenti. Essa continua in mezzo a noi. Noi viviamo in piena storia sacra. Dio continua a portare a compimento le sue grandi opere, quelle della conversione, della santificazione delle anime[8]. Questo punto è importante. La teologia protestante della storia tende ad identificare la storia sacra con quella che la Scrittura ci riporta e a non vedere nella Chiesa la continuazione dell'azione di Dio, esprimentesi infallibilmente nel magistero della Chiesa e irresistibilmente nell'efficacia sacramentale. In questa prospettiva il tempo del Nuovo Israele sarebbe svalutato nei confronti di quello dell'Antico. La venuta di Cristo avrebbe immobilizzato la storia. Tale è la posizione barthiana che costituisce così una specie di parallelo postcristiano della gnosi. In questa prospettiva solo la risurrezione di Cristo ha importanza. Gli uomini sono salvati escatologicamente da questa risurrezione nella misura in cui vi aderiscono con la fede. Ma nessuna salvezza si realizza nella storia stessa. Questa non rappresenta un incremento di valore, né perciò di progresso, per cui si può dire ch'essa è svuotata. Perciò il barthismo rimane rivolto verso il passato, verso l'avvenimento della risurrezione più che aderire al presente della Chiesa.

[16] « Tutte le cose che abbiam letto esser state compiute nel passato, le vediamo compiersi ancora nel presente » (De *cai. rad.,* 45)

Cullmann, è importante notarlo, respinge questa prospettiva troppo radicale. Riconosce che c'è « un regno attuale di Cristo e una vita dello Spìrito Santo nella Chiesa ». Tuttavia rimprovera alla posizione cattolica di dare troppa importanza allo sviluppo della Chiesa e alla tradizione vivente[17]. Gli risponderemo che affermando questo sviluppo della Chiesa il cattolicesimo non diminuisce in alcun modo l'importanza eminente dell'evento della risurrezione. Ma essa afferma che la storia presente ha un contenuto reale che è la crescita del Corpo mistico sotto l'azione dello Spirito. Ciò che è acquisito, è l'unione della natura umana e della natura divina in Gesù Cristo. Ciò che è atteso escatologicamente è la manifestazione della vittoria di Cristo nella trasfigurazione del cosmo e nella risurrezione dei corpi. Ciò che si compie nel presente è l'edificazione invisibile ma sovranamente reale, attraverso la carità, del Corpo mistico di Cristo che sarà manifestato nell'ultimo giorno.

Questo contenuto proprio della storia presente è essenzialmente la *missione.* Se Cristo ritarda il suo ritorno è in realtà perché bisogna dapprima che *il* suo messaggio venga esteso all'universo intero. « Soltanto allora verrà la fine »[18]. Val rilevare come sia questa la ragione con cui Agostino risponde ad alcuni suoi contemporanei che vedono nella caduta di Roma il segno della fine del mondo: non può essere così perché i barbari non sono evangelizzati. Missione deve intendersi qui non soltanto come l'annuncio della parola agli individui di tutte le nazioni ma anche come evangelizzazione delle culture rappresentate dalle *élites* di queste nazioni, in modo che il messaggio cristiano si esprima attraverso le diverse strutture etniche, e che la Chiesa appaia come la Sposa « circumdata varietate » di cui parla il Salmo. Ora ciò richiede immense dilazioni.

Solo questa attesa dell'evangelizzazione delle altre razze giustifica, per le nazioni evangelizzate prima, il ritardo della *Parusia.* Si può dunque dire che ciò che

[17] *Ecriture et traditìon,* « Dieu vivant », XXIII, pag. 48 e segg.
!8 *Mali.,* XXIV, 15.

deve sostenerle nella loro attesa è essenzialmente la carità missionaria. La loro vocazione è di favorire la espansione del cristianesimo. Solo in questo modo esse affrettano per loro stesse il giorno della *Parusia*[19]. Ma nel frattempo esse sono esposte alla loro tentazione particolare, quella dei frutti giunti a maturità, cioè la decomposizione. Questa decomposizione costituisce il dramma interiore della cristianità e si è manifestata nel XVI secolo con la divisione delle chiese; nel XX con il comunismo. Così, tanto il problema delle divisioni della Chiesa come quello dei popoli pagani o del popolo giudaico si definiscono in funzione di una prospettiva storica.

La missione dà il suo contenuto alla storia presente. Essa ne costituisce la realtà, nascosta sotto le apparenze della storia profana. Grazie ad essa si viene edificando progressivamente nella carità il corpo incorruttibile di Cristo che attraverserà il fuoco del giudizio. Questa missione è l'opera dello Spirito Santo. Essa è la continuazione delle grandi opere, dei *mirabilia Dei,* contenuti nei due testamenti. È lo stesso spirito quello che nella sua potenza ha liberato il popolo dall'Egitto, ha liberato il Cristo dalla morte, e libera l'uomo con il battesimo. Quest'opera dello Spirito si compie attraverso la predicazione della parola e attraverso i sacramenti. Questi sono, come ha ben visto Cullmann, la continuazione, nel tempo della Chiesa, dei *Wunder* di Dio contenuti nei due Testamenti[20].

Questa espansione missionaria esaurisce il contenuto della storia presente? Abbiamo visto che era una delle caratteristiche della visione cristiana quella d'essere progressiva. Ritroviamo questo progresso nella storia della Chiesa? Questo problema si pone soprattutto per il progresso dogmatico. E ben chiaro che l'oggetto della Rivelazione è immutabile e che non si tratta di una evoluzione in senso modernista. Ma lo sviluppo del

[19] Vedi O. Cullmann, *L'attente eschatologique et le devoir missionaire*, « R. H. P. R. », 1936, pag. 85 e segg.
[20] *Les sacrements dans l'Evangile johannique,* pag. 85.

dogma è altra cosa. Esso consiste nel fatto che, sotto l'azione dello Spirito Santo vivente nella Chiesa, certi dati aspetti della Rivelazione non esplicitamente espressi dalla Scrittura vengono definiti dal Magistero. Queste definizioni dogmatiche sono, come ha ben visto Karl Thieme[21], avvenimenti storici, perché non derivano soltanto dal ragionamento dei teologi e neppure dalla coscienza della Chiesa, ma corrispondono a situazioni storiche e segnano le grandi articolazioni della vita della Chiesa. Per Moehler[22] e per Newman[23], questo sviluppo è uno dei caratteri della storia santa attuale.

Ma se la vita presente della Chiesa continua le grandi opere di Dio, essa si scontra anche col mondo del peccato. Le potenze del male, vinte dalla croce di Cristo, conservano fino alla *Parusia* una potenza apparente. La Chiesa di Cristo si scontra dunque con la storia del peccato come l'antico Israele. S. Agostino distingue qui due aspetti. Da un lato la Chiesa incontra una opposizione esteriore e questo conflitto culmina nel martirio: « La Chiesa tanto più si sviluppa quanto più è irrigata dal sangue dei martiri »[2*]. Vi è qui tutta una teologia del martirio che rientra nella teologia della storia come espressione del conflitto della storia sacra con la storia profana. Il martirio vi appare come forma superiore del conflitto con le potenze del male, come vetta della santità cristiana attraverso la trasformazione con il Cristo, come promulgazione ufficiale del Vangelo dinanzi ai rappresentanti ufficiali della città terrestre[25].

Ma l'azione del demonio non si fa sentire soltanto nelle persecuzioni dall'esterno ma anche nelle divisioni interne: « Bisognava, scrive S. Agostino, che questa vigna, come è stato annunciato dal Signore, fosse messa alla prova, e che i tralci sterili ne fossero separati. Ecco

[21] *Gott una die Geschichte,* Herder, 1947, pag. 320 e segg.
[22] Vedi P. Chaillet, *La tradition vivante,* « R. S.P.T.», 1938, pag. 161 e segg.
[23] *Essai sur le développement,* trad. frane, pagg. 37-39.
[2*] De *Cat. rud.,* 44.
[25] Erik Peterson, *Les témoins de la Vérité,* trad. frane, pagg. 20-22.

perché sono stati suscitati scismi ed eresie da parte di uomini che cercavano non la gloria del Signore ma la loro »[26]. Qui dovrebbe inserirsi tutta una teologia della separazione delle Chiese e del ritorno all'unità, così quale la fa P. Congar. Essa permetterebbe di pensare teologicamente la storia delle eresie, riconoscendole il suo significato.

V

Fin qui abbiamo considerato la storia sacra nel suo contenuto proprio, dove essa coincide con la storia della Chiesa. Ma questo non è che un aspetto della storia totale. Dobbiamo chiederci quali relazioni la storia nel senso corrente della parola, storia dei grandi regimi culturali o politici, intrattenga con la storia della salvezza. Qui incontriamo posizioni molto diverse. Per Sant'Agostino la storia della città di Dio, che coincide con quella della Chiesa, e quella della città di Satana, che corrisponde alle potenze politiche, sono completamente distinte ed anzi opposte. Al contrario alcuni evoluzionisti moderni tendono a risolvere la storia della Chiesa in quella del progresso cosmico. Senza andare così lontano, certi cristiani riserverebbero volentieri l'elemento propriamente storico del progresso alla storia profana, mentre la funzione della Chiesa sarebbe soltanto quella di penetrare dello spirito cristiano una storia ch'essa non costituisce[2T].

Si possono fare tre osservazioni. La prima è che il fatto d'una compenetrazione di storia sacra e storia profana è certo. La visione cristiana della storia abbraccia tutta la realtà. Già S. Ireneo fa rientrare la storia del cosmo nell'economia divina. E in ciò egli non è che l'interprete del *Genesi.* Il Dio della creazione e quello della redenzione sono uno stesso Dio. Non si può fare della civiltà un'opera esclusivamente satanica. In quanto

[28] *De Cat. rud.,* 44.
[27] A.-M. Montuclard, *Jeunesse de VEglise,* Vili, pag. 25 e segg.

il mondo politico e quello della cultura fanno parte della creazione, essi rientrano nell'opera di Dio. Essi fanno parte d'un mondo decaduto ma non intrinsecamente perverso. È merito di C. H. Rust l'aver ben dimostrato che la storia totale del mondo si integra nella visione cristiana[28].

Questa relazione è duplice. Da un lato, ed è l'aspetto più esteriore, la storia della Chiesa è influenzata alla sua periferia dallo sviluppo delle civiltà. Se è trascendente, essa è anche incarnata. Sotto questo aspetto, la storia del cristianesimo si presenta come quella delle diverse civiltà cristiane: palestinese, bizantina, medioevale, barocca, romantica, contemporanea. L'errore non consiste, come dicono alcuni, nel fatto che la Chiesa s'incarni nelle diverse civiltà. Esso comincerebbe a partire dal momento in cui si volesse identificarla con una tra di esse. Bisogna aggiungere che la Chiesa agisce a sua volta sulle diverse civiltà. In questo senso la storia del Cristianesimo rientra nella storia generale e ne rappresenta un fattore eminente[29].

Ma d'altro lato la storia delle civiltà rientra a sua volta nella storia della salvezza. Non che il progresso umano, scientifico o sociale, abbia un valore propriamente religioso agli occhi del cristiano. Esso è essenzialmente ambiguo, suscettibile del meglio e del peggio. Nella misura in cui le città e le culture si erigono in assoluto, esse diventano nemiche della città di Dio. Così la visione di Agostino è spesso vera e le città umane sono in realtà spesso le città di Satana. Gli angeli cattivi delle nazioni, Mammona, Wotan, Apollo, son sempre in procinto di risvegliarsi in esse. Vinti da Cristo sulla croce, essi conservano ancora una parvenza di potenza fino alla *Parusia*[30].

[28] *The Christian under standing of history,* pag. 260 e segg.

[29] J. Daniélou, *Christianisme et histoire,* « Etudes », sett. 1947, pag. 166 e segg.

[30] Cullmann, *Christ et le temps,* pag. 125 e segg.; Peterson, *Le Problème du nationalism& dans le christianisme des premiers siècles,* « Dieu vivant », XXII, pag. 89 e segg.

Ma le civiltà possono anche sottomettersi alla Legge di Dio ". In questo senso, se il progresso umano non è, di per sé, efficace ai fini della salvezza, esso costituisce tuttavia ciò che viene salvato, secondo le parole di Sant'Agostino sulla libertà. Così lo sforzo dell'uomo non è vano. Ciascuno di noi sarà in eterno ciò che si sarà fatto sulla terra. E allo stesso modo, i nuovi cieli e la nuova terra saranno la trasfigurazione di questo mondo, così quale il lavoro dell'uomo avrà contribuito a conformarlo. In questo senso la storia delle civiltà, come quella del cosmo, rientra nella visione totale della storia della salvezza.

Ma resta pur vero il fatto che se le relazioni della storia della Chiesa con quella delle civiltà formano un aspetto della storia della salvezza, esse non ne sono il solo e neppure il più importante. La storia rimane innanzitutto la storia sacra, quella delle grandi opere di Dio, compiute attraverso la predicazione e i sacramenti. Ivi si elabora la storia nella sua sostanza più reale e più nascosta. Il resto, le cristianità successive attraverso le quali si costituisce *l'Ecclesia una,* non ne rappresenta che il rivestimento esteriore. Né il progresso della Chiesa è il risultato dell'azione esercitata su di esso dal progresso scientifico o sociale, né l'azione della Chiesa è innanzitutto quella di umanizzare la civiltà, di rendere più morali gli svaghi e più giusti i salari[32]. Questo è un effetto conseguente e importante, ma non l'essenziale. Solo liberando prima di tutte le anime dalla prigionia spirituale la Chiesa le libera anche dalla cattività economica.

In realtà — e ritroviamo qui una volta ancora il criterio storico — il mondo delle civiltà è già, in certo senso, un mondo scaduto. Con Cristo il regno di Dio è arrivato. La vera società è oggi il popolo di Dio, la Chiesa. La regalità universale ed esclusiva di Cristo è già attuale[33]. Senonché, fino alla fine, il mondo della

[31] Rust, *The Christian understanding of history,* pag. 255.
[32] G. Thils, *Théologie des valeurs terrestres,* II, pag. 71 e segg.
[33] O. Cullmann, *Christ et le temps,* pag. 121 e segg.

civiltà gode d'una specie di sopravvivenza. E questa è l'ambiguità che si esprime nella situazione tragica del cristiano. Egli appartiene nello stesso tempo a un mondo che non è già più e a un mondo che non è ancora. Ciò appare chiaramente in casi come quello della guerra. Questa appartiene a un mondo biologico superato che è in contraddizione con il Vangelo. Ma il cristiano appartiene ancora a questo mondo. Ecco perché la relazione della Chiesa con la Città temporale non può essere concepita come l'armonia di due società sovrapposte, I'una coronante l'altra, ma come la tensione drammatica di due epoche successive della storia totale.

VI

Il confronto fra *il* cristianesimo e le *civiltà* ha posto la questione della loro relazione in una visione totale della storia della salvezza. Ma v'è un altro confronto, capitale nella riflessione attuale della Chiesa, ma che già assillava Clemente d'Alessandria, quello del cristianesimo con le religioni pagane[34]. Anche qui ci troviamo in presenza di posizioni diametralmente opposte. Stando all'evoluzionismo religioso dei rappresentanti della scuola della storia delle religioni, il cristianesimo è un momento della evoluzione del sentimento religioso, derivante dall'evoluzione delle forme religiose anteriori. Tutt'al contrario, alcuni teologi sono portati a vedere nelle religioni pagane null'altro se non un ammasso di superstizioni e di errori che non comporterebbe alcuna particella di verità, e che dovrebbe venir totalmente distrutto per far posto al Vangelo.

Proprio qui la teologia della storia ci può offrire una volta di più una soluzione che riunisca la verità dei due punti di vista e permetta di situare le religioni pagane all'interno d'una prospettiva totale della storia

[34] II caso dell'Islam si riallaccia a quello del Giudaismo. Esso non è un anacronismo, ma un regresso.

della salvezza[38]. Da un lato vi è una verità delle religioni naturali. Esse corrispondono alla prima alleanza, quella di Noè, nella quale Dio si rivela attraverso la regolarità dei cicli naturali, come si rivelerà ad Abramo attraverso la singolarità degli avvenimenti storici. I ritmi della vita naturale, il corso degli astri, il susseguirsi delle stagioni ci fanno conoscere qualcosa di Dio. Essi costituiscono le ierofanie[36]. Tramite loro non arriviamo a percepire la Provvidenza d'un Dio personale, la cui fedeltà è resa manifesta dalla loro regolarità. Tale è d'altra parte la dottrina della Scrittura che ci parla dell'alleanza conclusa da Noè e che ha per oggetto l'ordine naturale e per documento l'arcobaleno. La *Lettera ai Romani* ci dice che « le perfezioni invisibili di Dio, dopo la creazione del mondo, sono manifestate dalle sue opere» (I, 20). E gli *Atti degli Apostoli* contengono questo testo capitale :

> « Dio ha permesso che le nazioni seguissero le loro vie ma non le ha lasciate senza testimoni di sé, facendo loro il dono della pioggia e delle stagioni feconde, riempiendo il loro cuore di nutrimento e di gioia » (XIV, 16).

Ma d'altronde questa rivelazione originaria si manifesta ovunque, senza eccezione, corrotta. Il che non significa ch'essa non abbia un fondamento autentico. Ma questo fondamento è pervertito. È ciò che ha ben visto Emilio Brunner : « Non v'è religione nel mondo senza qualche elemento di verità; e non ve n'è senza profondi errori »[37]. È ciò stesso, d'altra parte, che dice anche il seguito del passo dell' *Epistola ai Romani* che abbiamo citato : « Gli uomini hanno tramutato la maestà di Dio incorruttibile in immagini rappresentanti l'uomo corruttibile, uccelli, quadrupedi e rettili » *(Rom.,* I, 23).

a' Vedi Joachim Wach, *The place of the history of religions in the study of theology,* « The Journal of religion », XXVII, 1947, 3, pag. 158 e segg.

ss Vedi Mircéa Eliade, *Tratte d'Histoire des religions,* pag. 10 e segg.

a? *Der Mittler,* pag. 33.

L'idolatria consiste in questo, che le realtà naturali, che sono epifanie di Dio, vengono adorate per se stesse. Così si fa manifesta l'ambivalenza delle religioni pagane, che spiega sia la severità degli uni come la benevolenza degli altri nei loro confronti. È esatto dire sia ch'esse sono i presupposti del cristianesimo, sia che sono il principale ostacolo alla sua espansione.

Ma se esse sono un ostacolo ciò lo si deve al fatto che sono non soltanto pervertite, ma anche superate. E ritroviamo qui un'altra volta la prospettiva storica. L'alleanza di Noè è stata la vera religione dell'umanità, prima dell'alleanza di Abramo. Ma a partire appunto da quest'ultima, quella è scaduta. E a partire dal Vangelo essa lo è doppiamente. Appare così due volte anacronistica. L'errore delle religioni pagane è quello di non sapersi ritirare davanti alla religione rivelata. Proprio qui si mette in luce quello che Guardini chiama il dramma dei precursori. Il loro destino è di ritirarsi dinanzi a colui che dovrà succedere loro. Così Giovanni Battista davanti a Gesù, e così, in una scena parallela, al punto di congiunzione dell'alleanza cosmica con quella abramica, Melchisedech davanti ad Abramo[38]. Ma la tentazione del precursore è di rifiutare di ritirarsi ossia di rifiutare la storia, di voler arrestare il piano divino al momento di cui egli è il rappresentante — e allora egli diventa da precursore nemico. Così Budda che, per Guardini, è stato un grande precursore del Vangelo e che sarà senza dubbio il suo ultimo avversario.

Con tutto ciò se l'alleanza di Noè si ritira dinanzi all'alleanza di Abramo, essa non viene per questo interamente annullata. In realtà essa si compie in questa come l'Antico Testamento, a sua volta, nel Nuovo; cioè tutto quanto ne costituiva il valore viene ripreso e assunto su un piano superiore. Così il racconto della creazione e della caduta nel *Genesi* utilizza frammenti di miti che carica di un significato nuovo. Così la Pasqua

[38] *Le Mystère de VAvent,* pag. 67 [trad. ital. Brescia, Morcelliana, 1953].

giudaica commemora 1' avvenimento storico dell' esodo dall'Egitto nel quadro della festa stagionale delle prime spighe, e la Risurrezione di Cristo si inscriverà a sua volta in questo quadro liturgico. Così la successione delle religioni nel quadro della storia della salvezza si presenta non come una pura successione né come una evoluzione, ma come un seguito di progressi sotto l'azione creatrice dello spirito.

Vediamo così come si sia venuta formando la visione della storia nel cristianesimo. Non s'è trattato affatto d'una costruzione sistematica. Ma in occasione di problemi che le sono stati posti dalle circostanze della sua storia la Chiesa è stata condotta a definire il suo concetto della storia della salvezza. Bisognava per questo che essa avesse fatto l'esperienza della sua durata e che ne avesse così tratto in luce il significato.

I

I PROBLEMI

CAPITOLO PRIMO

STORIA SACRA E STORIA PROFANA

In un libro recente, lo scrittore anglo-cattolico Thornton osserva giustamente che, se il cristianesimo è di per sé indipendente nei confronti di ogni forma di civiltà, e di conseguenza anche di quella odierna, gli è tuttavia ugualmente essenziale l'esser vissuto dall'uomo d'un'epoca e d'una civiltà[1]. Donde il problema d'una inserzione del cristianesimo nel mondo moderno della tecnica. Ciò viene trascurato. È, un fatto che spesso l'operaio o lo studioso, o l'economista d'oggi si trova disorientato dalle forme concrete nelle quali si esprime la vita cristiana, perché esse rivelano effettivamente strutture sociologiche superate. Donde la sensazione che il cristianesimo appartenga al passato e rappresenti un momento della storia ormai compiuto.

Questa è la posizione di tutta una parte del pensiero contemporaneo. Per essa il cristianesimo rientra tra i fatti di civiltà. Esso partecipa integralmente della loro caducità. Più che contestarne il valore se ne metterà in dubbio la perennità. Esso viene considerato come un momento, e si dica pure un momento essenziale della

[1] *Revelation and the modem World,* 1950, pag. 74.

storia dell'uomo, ma come un momento che deve essere superato. E si crederà di riconoscere nel cristianesimo d'oggi i segni d'un invecchiamento che ne preannuncerebbe la prossima sparizione[2]. All'estremo opposto, altri pensatori, preoccupati di affermare la trascendenza del cristianesimo, ne fanno una realtà estranea alla storia; ma esso appare allora come una evasione fuori dal movimento storico, indifferente al travaglio umano. Si ritorna alla gnosi e alla condanna della creazione e del mondo della natura. Questo concetto pessimistico della storia, l'abbiamo già detto, è contrario al cristianesimo.

Se vogliamo abbracciare tutti gli aspetti del problema, arriviamo allora a distinguere una duplice relazione del cristianesimo con la storia. Da un lato, il cristianesimo è nella storia. Esso appare a un dato momento nello sviluppo degli avvenimenti storici. Fa parte della trama della storia totale. In questo senso è oggetto di conoscenza per lo storico che lo descrive, in quanto affiora nella serie dei fatti storici osservabili. Ma d'altronde la storia è nel cristianesimo; la storia profana rientra nella storia sacra, perché essa, se mai, a sua volta è una parte in un tutto dove rappresenta una preparazione. Questa preparazione riempie la totalità del secolo presente. Ma il cristianesimo è precisamente il secolo futuro, già presente in mistero. In questo senso, nella sua realtà profonda, esso è un al di là non solo d'un momento, ma della totalità della storia. È veramente « novissimus », l'ultimo ; con esso la « fine » è già. Ma, e in ciò è tutto il mistero della Chiesa, questo al di là della storia è già presente, e coesiste con essa.

Riprendiamo questi due aspetti. Il cristianesimo, da un lato, è nella storia. Esso si incarna realmente in essa. Come Cristo è stato l'uomo di un paese, d'una civil-

[2] Questa, in particolare, è la posizione del marxista, convinto che non soltanto il cristianesimo ma il fenomeno religioso stesso, è destinato a scomparire nella società futura. Meno radicali, scrittori a.-ne Robert Kanters *(L'avenir de la religion,* 1945) o Arthur Adamov *(L'heure nouvelle,* n. I, pag. 5 e segg.) pensano che il cristianesimo rappresenti un momento della storia religiosa dell'umanità e che noi assistiamo oggi al suo declino o all'avvento di nuove religioni.

tà, d'un'epoca determinata, così è della Chiesa. Essa s'incarna nelle civiltà successive. E queste incarnazioni partecipano della caducità propria di queste civiltà. Quando Marx vede nel cristianesimo delle origini un riflesso delle condizioni economiche della Galilea del primo secolo, nel cristianesimo bizantino un'immagine della teocrazia degli imperatori di Costantinopoli, in quello della Riforma l'espressione dell'espansione economica del Rinascimento e del crollo della società medioevale, egli descrive, per così dire, le cristianità successive, che sono, per riprendere, in senso inverso, un'espressione marxista, sovrastrutture caduche e mutevoli, non l'infrastruttura costituita dalla Chiesa perenne nella sua realtà incorruttibile.

Applichiamo ciò al problema d'oggi. Il cristianesimo si è normalmente incarnato nella civiltà borghese degli ultimi quattro secoli. V'è un cristianesimo borghese che ha dato frutti mirabili di santità e di carità. Ora, oggi, il mondo attraversa una crisi di civiltà come poche ne ha conosciute nel corso della storia. Tutto un vecchio mondo, quello precisamente della civiltà borghese, è sul punto di sprofondare. Si tratta di avvenimenti che superano le volontà particolari, e per i quali non c'è né da rallegrarsi né da affliggersi. Nei confronti di tal mondo, si ha ragione di parlare di agonia. Ma l'agonia alla quale noi assistiamo è l'agonia d'una certa civiltà e l'agonia di ciò che nella Chiesa è solidale con questa civiltà. È di questo cristianesimo borghese oggi sorpassato, che i cristiani sentono ormai la vecchiaia. Ma questo cristianesimo non è *il* cristianesimo. Esso è l'incarnazione del cristianesimo nella civiltà borghese.

Tocchiamo qui un aspetto essenziale del nostro problema. Vi è nel cristianesimo una perpetua esigenza di incarnazione e di distacco al tempo stesso. L'incarnazione è un dovere. E coloro che vorrebbero un cristianesimo estraneo alla storia, d'una purezza atemporale, si ingannano sulla sua essenza. Vi sono di quelli che, davanti agli sforzi presenti per incarnare il cristianesimo nel mondo operaio, esclamano: « Voi state per commet-

tere lo stesso errore commesso nel IV secolo da Costantino che pretese incarnare il cristianesimo nella civiltà bizantina, o dai Gesuiti del secolo XVIII che pretesero di incarnare il cristianesimo nel mondo della borghesia in ascesa ». Ma queste incarnazioni non erano affatto errori. Esse sono soltanto più o meno superate. Ritroviamo così quel criterio cronologico di cui abbiamo detto già l'importanza. L'avvento di forme nuove non significa che le forme antiche non siano state buone al tempo loro. Significa soltanto che hanno cessato di esserlo.

Giacché, parallelo a queste incarnazioni rimane insieme anche il dovere di un corrispondente distacco. Il cristianesimo non si identifica definitivamente in nessuna delle forme particolari di cultura nelle quali si incarna. Come il peccato del giudaismo è un rifiuto di morire per risuscitare, un rifiuto di crescere, così, in certo senso, avviene di quelli che vogliono il cristianesimo rigidamente fisso nelle sue incarnazioni passate e nelle forme in cui s'è venuto per abitudini secolari incrostando. Ognuno deve perennemente morire in sé al vecchio uomo per rinascere all'uomo nuovo, e l'impiego di queste parole da parte di San Paolo non è senza significato. Così è, in un certo modo, del cristianesimo stesso. Esso deve incarnarsi nelle civiltà diverse, e formare diverse cristianità. Ma queste « cristianità » saranno sempre caduche e transitorie. Occorrerà che la Chiesa, dopo essersene rivestita, le getti come abiti vecchi. Questa spogliazione è sempre dolorosa. Noi assistiamo appunto ad una di queste crisi. Bisogna saperne capire la complessità e l'ampiezza[3]. E se talvolta le tendenze della Chiesa irritano taluni, bisogna rendersi conto della profondità del dramma che si svolge, le immense ripercussioni che decisioni di tale ordine coinvolgono.

Siamo qui in presenza del problema più delicato. La posizione giusta deve passare fra i due scogli ugualmente pericolosi di cui parlava il cardinale Suhard[4].

[3] Vedi Y. Congar, *Vraie et fausse reforme de l'Eglise,* pagg. 306-332.
[4] *Essor ou dèditi de l'Eglise,* pag. 34 e segg.

Uno è quello dell'integralismo che consiste nel mantenere le strutture caduche confuse con le realtà eterne. Identificando il cristianesimo con un momento del suo sviluppo, l'integralismo assume d'altra parte forme varie a seconda dei diversi arcaismi : nostalgia d'un ritorno al cristianesimo primitivo : volontà di restaurare un nuovo medio-evo ; disperato attaccamento al cristianesimo borghese che si sta spegnendo. Ma v'è un altro pericolo, quello del modernismo che consiste nel ripudiare l'essenziale assieme al caduco e nello spingere l'adattamento fino a sacrificare il deposito della fede. Proprio qui vediamo che se il cristianesimo è nella storia, non vi si identifica. La sua periferia soltanto è intaccata dalla caducità che mina le civiltà, ma la sua essenza incorruttibile sfugge alla legge della vecchiaia.

È segno d'altra parte d'una certa mancanza di profondità spirituale attribuire una importanza eccessiva a queste forme esteriori. Abbiamo abbastanza detto che bisogna saper rinnovarle per avere il diritto di ripetere che non sta in esse l'essenziale. Ciò che si domanda alla Chiesa è innanzitutto di comunicare la vita del Cristo; ciò che si domanda ai suoi sacerdoti è innanzitutto d'essere dei santi. E cosa secondaria che siano moderni. Molte istituzioni della Chiesa portano il segno dei tempi nei quali son nate senza tuttavia che abbiano perso il loro valore vivificante. Si può ben dire che il monachesimo benedettino corrisponde ad una struttura economica arcaica, che la *Somma* di S. Tommaso è legata all'aristotelismo del XIII secolo, che la spiritualità ignaziana risente dei costumi della Cavalleria ; ciò non impedisce che S. Benedetto sia il maestro della vita monastica, S. Tommaso quello del pensiero teologico e S. Ignazio degli Esercizi Spirituali. Non siamo di quegli iconoclasti che vorrebbero distruggere le cattedrali per sostituirle con chiese di cemento armato. Si possono costruire chiese in cemento armato senza distruggere per questo le cattedrali.

Vediamo così in quale senso la Chiesa sia nella storia e in qual modo essa partecipi alla legge della caducità del-

le civiltà. Ma d'altra parte, e questo aspetto è molto più-importante, è la storia profana che rientra in quella sacra. Giacché la storia sacra costituisce in realtà la storia totale, all'interno della quale si colloca la storia profana che ne è solo una parte e che vi esercita una funzione determinata. Cullmann ha ben messo in rilievo che queste prospettive erano quelle dei pensatori cristiani fin dalle origini del cristianesimo[5]. Se i cristiani portavano soprattutto il loro interesse agli eventi essenziali della salvezza, non ne portavano meno alla storia profana. Già la Bibbia insisteva sull'identità del Dio del cosmo con quello della Redenzione. Ireneo riprenderà questo tema contro la gnosi. La storia della salvezza abbraccia non soltanto la storia umana, ma la totalità della storia cosmica[6]. Essa non si colloca all'interno di un mondo naturale e d'una storia naturale, nei quali farebbe irruzione. Ma abbraccia invece questa storia stessa della quale è pur costitutiva. Il Verbo redentore fa tutt'uno col Verbo creatore.

Per la tradizione cristiana, la storia della salvezza non ha inizio con l'elezione di Abramo, ma con la creazione del mondo. S. Agostino lo ripete spesso. La *narrano piena* incomincia con « In principio Dio creò il cielo e la terra ». E in ciò, l'insegnamento della catechesi non fa che seguire la Scrittura stessa che è la vera storia.

Per S. Ireneo, le cose stanno allo stesso modo. Egli mette l'accento molto particolarmente su questo punto, in opposizione agli gnostici che distinguevano il Demiurgo creatore dal Dio Redentore. La creazione dell'universo è il primo atto del disegno di Dio, che troverà il suo compimento nella creazione dei nuovi cieli e della nuova terra. E un'opera mirabile di Dio. Essa esprime da un lato la radicale dipendenza da Dio della totalità dell'universo. Ma essa è anche un'azione storica, un ini-

[5] *Christ et le temps,* pag. 17.

[6] Cirillo di Gerusalemme lo nota bene: « Grazie allo spirito profetico (che è intelligenza religiosa della storia), l'uomo, malgrado la sua pochezza, vede l'inizio e la fine del cosmo e il corso del tempo e conosce la successione degli imperi ». *(P. G,,* XXXIII, 941 B).

zio dei tempi, e dunque a questo titolo essa fa ben parte della storia delia salvezza.

D'altra parte, come abbiamo appena notato, la storia della salvezza si conclude anche con un avvenimento cosmico, la risurrezione dei corpi. In realtà, sarebbe più opportuno ancora indicare questa risurrezione con la creazione d'un cosmo nuovo, giacché essa non riguarda solo i corpi, ma tutto intero il creato. Così la storia della salvezza si colloca fra due azioni di portata cosmica che abbracciano la totalità dell'universo. Agostino d'altra parte le mette esplicitamente in relazione l'una all'altra. La speranza della risurrezione è ciò che incontra maggiori obbiezioni presso i pagani:

« Perché non credere che esisterai dopo essere esistito, dal momento che esisti dopo non essere esistito? Può esser forse difficile per Dio, lui che ha fatto il tuo corpo, quando esso non era, rifarlo quando già è esistito? »[7].

La storia della salvezza si colloca dunque entro queste due azioni cosmiche. Ma non sono soltanto queste due azioni, iniziali e finali, a ripercuotersi sul cosmo intero. Al centro della storia la risurrezione di Cristo è essa pure un'azione creatrice. E sempre lo stesso Verbo di Dio, infatti, per opera del quale tutto è stato fatto e che tutto viene a ricostruire nella pienezza dei tempi.

« Poiché Egli è il Verbo di Dio onnipotente, la cui presenza invisibile si diffonde in noi e riempie il mondo intero, Egli continua a espandere la sua influenza anche sul mondo in tutta la sua lunghezza, larghezza, altezza e profondità; giacché, tramite il Verbo di Dio, tutto è sotto l'influenza dell'economia redentrice, e per tutto il Figlio di Dio è stato crocifisso avendo tracciato questo segno della Croce su tutte le cose. Era giusto e necessario, infatti, che colui che si è reso visibile conducesse tutte le cose visibili a partecipare della sua Croce, ed è così che, sotto una forma sensibile, la sua influenza si è fatta sentire sulle stesse cose visibili. Poiché è lui che illumina le altezze, ossia i cieli, è lui che penetra le profondità degli inferi, lui che percorre la

[7] *De cai. rud.*, 46.

lunga distanza dall'Oriente all'Occidente, lui che attinge l'immenso spazio dal nord al sud, chiamando alla conoscenza del Padre suo gli uomini dispersi in ogni luogo »[8].

Ciò conserva la sua importanza anche per noi. L'uomo moderno è abituato a concepire il mondo sotto forma di una evoluzione cosmica. Se non dimostriamo come l'ordine cosmico sia dominato dalla croce di Cristo, sia sottomesso alla sua azione sovrana, v'è pericolo che la storia sacra si perda nella storia naturale, che il Cristo si dissolva nel divenire cosmico. Certe visioni cristiane dell'evoluzione non sfuggono interamente a questo pericolo[9]. Bisogna dimostrare che non si tratta qui d'una evoluzione immanente, ma di azioni creatrici del Verbo. Il mondo cosmico, visto nella prospettiva della storia della salvezza, è il luogo dell'azione del Verbo creatore che l'ha chiamato all'esistenza, che non cessa dal proferirlo, e che, da quando è caduto in balia delle Potenze, è venuto non a distruggerlo, ma a liberarlo e a trasfigurarlo.

Che ne è dunque della relazione fra la Chiesa e la società politica ed economica? Qui si presentano due eccessi. Ora sembra che si voglia considerare il mondo della scienza e quello della società in relazione diretta con il Regno di Dio e si vedrebbe volentieri, nel progresso scientifico e sociale, mezzi capaci di farlo avanzare, se non addirittura i mezzi privilegiati. È facile vedere il pericolo di tale atteggiamento. Esso non fa che svalutare l'ordine proprio della Chiesa e dei mezzi spirituali della sua edificazione, per esaltare il valore religioso della scienza o della rivoluzione. Un atteggiamento totalmente contrario consiste nel vedere nel progresso scientifico e sociale una cosa totalmente indifferente o addirittura una forza diabolica che si erge contro il regno di Dio. La scienza apparirebbe come la pretesa dello spirito umano a sostituirsi al Dio creatore; la politica, la pretesa della

[8] *Dem. Apost.*, 34; *Patr. Or.*, XII, pag. 773.
[9] Lampert, *Apocàlypse of history*, pag. 29, attira l'attenzione su questo pericolo.

volontà di potenza ad unificare il mondo sotto il suo potere.

Le due tesi sono inaccettabili. La società politica, dipendendo dal piano della creazione non può essere radicalmente cattiva; ma d'altra parte essa è coinvolta nel mondo del peccato e quindi presenterà un aspetto demoniaco finché il peccato non sarà definitivamente distrutto, nel giudizio finale. Così, quando la *società* politica si erige a valore assoluto nel culto della nazione, della democrazia, del progresso, diventa la città di Satana che si oppone alla città *di* Dio.

Ciò tiene un posto di primo piano nella catechesi antica. Prendiamo il *De catechizandis rudibus:*

> « Due città, quella dei peccatori e quella dei santi, percorrono la storia, dalla creazione dell'umanità fino alla fine dei secoli; esse sono ora mescolate per quanto riguarda i corpi, ma separate nelle volontà. Tutti gli uomini che si compiacciono nella volontà di potenza e nello spirito di dominazione, nelle grandi illusioni dei prestigi mondani, e tutti gli spiriti che amano queste cose e cercano la loro gloria, rendendo gli uomini loro schiavi, si ritrovano uniti nella stessa città. Ed anche quando lottano tra loro per questi beni essi vengono trascinati negli stessi abissi da uno stesso peso di cupidigia e si trovano avvicinati dalla somiglianza dei costumi. Al contrario tutti coloro che cercano umilmente la gloria di Dio appartengono alla stessa città »[10].

Agostino ci introduce qui nelle drammatiche profondità della storia della salvezza. Come l'abbiamo rilevato nel suo testo, le due città comprendono uomini ed angeli. Il dramma umano è immerso in un dramma più profondo, nel conflitto che mette di fronte le potenze spirituali che tengono schiava l'umanità, e gli angeli di Dio di cui Cristo è il re. Di questo conflitto spirituale il conflitto umano è la manifestazione visibile. V'è per Agostino, come per tutti i Padri, una relazione fra gli angeli cattivi e le idolatrie terrene. Il conflitto delle due città

[10] Agostino, *De cat. rud.*, 31.

è il conflitto degli adoratori del vero Dio con gli adoratori degli idoli. Ora, gli adoratori degli idoli sono appunto coloro che fanno della realtà umana tanti assoluti. Gli angeli cattivi delle nazioni sussistono sempre e riappaiono quando una nazione o una classe o una collettività, di qualunque tipo essa sia, pone se stessa come fine. O, al limite, quando l'umanità tutta intera diviene l'idolo di se stessa.

Ma d'altra parte la città temporale può rientrare nella storia della salvezza ed esservi assunta. I principi e le potenze di questo mondo possono rientrare nella città di Dio, quando

« gli stessi re terreni, abbandonati gli idoli, nel cui nome perseguitavano i cristiani, riconoscano e adorino il vero Dio e il Cristo Signore e diano la pace alla Chiesa, sia pure una pace temporale per erigervi il suo edificio spirituale »[11].

Ma non ci sono intermediari fra i due mondi. Non v'è un ordine profano vero e proprio che rientrerebbe nel piano divino senza rientrare nel piano di Cristo e della Chiesa. Tutto ciò che è fuori di questo confine, tutto ciò che non riconosce la signoria di Dio, appartiene alla città di Satana e alla storia carnale[12]. Solo che, come avverte Agostino, la frontiera non è visibilmente determinabile. Si può essere visibilmente nella Chiesa e appartenere alla città di Satana, e inversamente.

Così ci si svela il senso religioso della storia delle civiltà. Essa non è costituita da un progresso continuo come vorrebbe l'evoluzionismo, e neppure da un seguito di civiltà discontinue ed eterogenee, come crede Spengler, ma da un seguito di *kairoi*, di crisi decisive, che sono ogni volta il crollo e la condanna di una civiltà che ha peccato per eccesso *d'hybrìs* e il rinnovamento della Chiesa attraverso questa purificazione[13]. Questi *kairoi* sono al tempo stesso la ripresa del *kairos* per eccel-

[11] Agostino, *De cat. rad.*, 37.
[12] Vedi Cullmann, *Christ et le temps*, pag. 127.
[13] Rust, *Christian understanding of history*, pag. 130 e segg.

lenza che è la passione e risurrezione di Gesù, e l'anticipazione del *kairos* finale, ossia il giudizio universale. Così si trovano riconciliati il punto di vista di Bultmann sul giudizio come realtà sempre attuale e il concetto del giudizio finale: per l'individuo il giudizio è un perpetuo presente, ma bisogna d'altra parte che tutte le realtà del mondo conoscano questa crisi che le condanna e le salva al tempo stesso. Così l'imminenza e la dilazione del giudizio sono ugualmente vere: la storia è un perpetuo giudizio del mondo, e la *Parusia* ne sarà soltanto il momento supremo.

CAPITOLO SECONDO

IL CRISTIANESIMO E LE CIVILTÀ

Uno dei fenomeni più importanti del mondo attuale è la costituzione in grandi stati moderni di quei popoli che erano stati fin qui soggetti all'egemonia dell'Occidente. Ciò vale innanzitutto per l'estremo Oriente. Già da lungo tempo il Giappone ha realizzato la sua emancipazione. Se la Cina è oggi sotto il giogo comunista, essa si è però scrollata dell'asservimento economico agli Stati Uniti e all'Inghilterra. L'India ha appena proclamato la sua indipendenza e si va organizzando potentemente. Ciò vale anche per il Medio Oriente. È nota la effervescenza che anima oggi il mondo arabo. Dopo la Turchia, l'Egitto lotta per la sua libertà. E, ultimo in ordine di tempo, ma non d'importanza, lo Stato d'Israele si è ricostituito dopo due millenni d'interruzione. È importante notare che non si tratta di risvegli soltanto politici, ma anche culturali. Se l'India o lo Stato d'Israele derivano dall'Occidente la tecnica economica e scientifica, essi si sforzano tuttavia di risvegliare le loro tradizioni nazionali, religiose, letterarie, sociali. All'agitazione politica del mondo arabo si mescola una effervescenza religiosa. È al servizio dei loro ideali singoli che i grandi popoli mettono i mezzi della tecnica moderna. Ciò pone un grave problema alla Chiesa. Fino ad oggi abbiamo identificato la civiltà con la civiltà occidentale. È questa

la civiltà che abbiamo cristianizzato. Ma oggi ci rendiamo conto della vitalità di altre civiltà che non sono cristiane. Si dirà forse che il cristianesimo si estende al mondo intero. Ma bisogna che ci guardiamo qui da una pericolosa illusione. Essa non data soltanto da oggi. Nel III secolo dopo Cristo, Tertulliano pensava che il mondo intero fosse cristiano. È vero che nel mondo intero allora conosciuto, ossia il bacino del Mediterraneo, v'erano cristiani. Ma in realtà questi cristiani erano soprattutto coloni romani. Le popolazioni indigene non ne erano permeate; e lo si vide bene quando la civiltà romana andò a fondo. Quando i coloni romani lasciarono le coste dell'Africa o del Mar Nero, il cristianesimo le abbandonò con loro. Nel XVI secolo le grandi scoperte hanno allargato le proporzioni del mondo conosciuto. Il cristianesimo si è esteso allora a tutto l'universo. Ma anche qui questa evangelizzazione non ha superato i mercati portoghesi, spagnoli, francesi e ciò ch'era sotto il loro controllo. E lo si vede bene oggi. Con il regresso dell'influenza occidentale, anche il cristianesimo regredisce nei paesi coloniali. Esso continua ad esservi considerato come un prodotto d'esportazione.

Davanti a questa situazione, la necessità per il cristianesimo di incarnarsi nella civiltà dell'Oriente, del Medio Oriente e dell'Africa si manifesta in tutta la sua esigenza. Solo così esso potrà gettare, tra i popoli che rappresentano queste civiltà, radici profonde. Il cristianesimo fa oggi parte del patrimonio della cultura occidentale perché vi si è incorporato. Vi è un cristianesimo occidentale perché ci sono S. Agostino, Dante, Pascal, Camoéns. Ma non è assolutamente la stessa cosa per le altre culture. Queste rimangono integralmente pagane. Il cristianesimo vi appare come un corpo estraneo; non vi ha suscitato alcuna opera importante; non fa parte della tradizione. Ciò ha una grande importanza missionaria; perché esso rimane perciò stesso estraneo alle *élites* che sono essenzialmente le custodi della tradizione culturale d'un popolo. Esso non può attingere che zone periferiche. Diventar cristiano apparirà un tradimento

nei confronti della cultura nazionale. Non sarebbe più così se il cristianesimo facesse parte integrante di questa cultura. La cristianizzazione della cultura appare dunque come una condizione della conversione delle *élites,* vale a dire, in sostanza, d'una durevole inserzione del cristianesimo in un popolo.

Così questa evangelizzazione delle civiltà appare necessaria. Ed è, d'altra parte, assolutamente normale. Il cristianesimo non è legato ad alcuna civiltà particolare. Non è un fatto di civiltà, è una irruzione di Dio nella storia. Il fatto che si sia espresso innanzitutto nel mondo occidentale non significa che s'identifichi con esso. Non bisogna dimenticare, d'altra parte, che la rivelazione si è dapprima manifestata presso una razza e una lingua semitica. Cristo era ebreo e parlava aramaico. L'evangelizzazione del mondo greco-romano ha rappresentato un primo passaggio della Parola di Dio da un mondo culturale ad un altro. Oggi siamo di fronte alla necessità di un nuovo passaggio. E in ciò non v'è nulla, d'altra parte, di men che normale. L'hanno ben capito gli ultimi Sommi Pontefici che hanno tanto insistito sulla necessità del clero indigeno.

Ma se questa evangelizzazione delle civiltà è un fatto normale, essa presenta tuttavia difficoltà immense, e gravi problemi. Sono problemi che dobbiamo guardare in faccia, perché solo così comprenderemo veramente la questione. Il primo è che queste civiltà non si presentano allo stato puro, ma imbevute d'elementi religiosi idolatrici o non cristiani. Ne viene che per poter essere assimilate dal cristianesimo, queste civiltà hanno bisogno d'esser prima purificate. E ciò richiede molto tempo. La prima reazione di un indigeno che si converte è quella di ripudiare, insieme al paganesimo, le forme d'arte o di pensiero che erano ad esso legate e di adottare il cattolicesimo nella forma che l'Occidente gli ha dato. Gli ripugnerà veder dare alle chiese la forma dei templi e assumere motivi di cantilene magiche per farne dei cantici alla Santa Vergine. È quanto avvenne alle origini del cristianesimo. Insieme al paganesimo i cri-

stiani respinsero dapprima tutta la cultura greco-romana. Occorsero lunghi secoli per svuotarne il veleno e liberarne gli elementi di cultura. All'inizio era proibito ad un cristiano farsi professore di grammatica; giacché spiegare Omero o Virgilio ad un fanciullo equivaleva ad insegnargli il catechismo pagano. Nel XVII secolo si poteva invece farlo senza pericolo di vedere i fanciulli rendere culto di adorazione a Diana o ad Esculapio ; ma erano occorsi quindici secoli di cristianizzazione.

Un secondo problema è quello costituito dalla difficoltà di far passare i dati della rivelazione da un mondo culturale e linguistico ad un altro. Il cristianesimo si è talmente radicato nella cultura occidentale, ne ha derivato a tal punto le formule teologiche, le forme liturgiche, le organizzazioni comunitarie che non si vede come potrebbe riuscire a sciogliersene. Non bisogna dimenticare tuttavia che un passaggio di questo genere si verifica alle origini del cristianesimo. Ma questo trasferimento del mondo semitico al mondo greco-latino è stato appunto una operazione delicatissima che ha richiesto secoli. Quando S. Giovanni ha tradotto l'ebraico *dabar* con il greco *logos,* ha compiuto un gesto di grande audacia. E ancor prima, la traduzione in greco della Bibbia ebraica, ad Alessandria, aveva rappresentato un avvenimento di una portata incalcolabile. Ma queste traduzioni hanno richiesto lunghi sforzi. La parola *logos* era carica di risonanze panteistiche o razionalistiche che è stato necessario eliminare. Le eresie dei primi secoli sono state la espressione delle resistenze della lingua greca alle nuove realtà che le si voleva far esprimere.

Si pone un ultimo problema: è utile questa trasposizione? Abbiamo appena affermato che il pervenire a maturità delle culture indigene è un tratto caratteristico del mondo d'oggi. Ma si è sicuri ch'esse resisteranno alla forza d'espansione della cultura occidentale? Nell'enumerazione che egli fa delle ventidue civiltà della storia umana, Toynbee * ne cita un gran numero ormai scomparse ;

[1] *A study of history,* New York, 1947, pagg. 5&-201.

scomparse le antiche civiltà del bacino dell'Eufrate, Akkad e Sumer; scomparse le antiche civiltà del bacino mediterraneo, ittita, egea, etrusca ; scomparse le antiche civiltà d'America, gli Incas e gli Atzechi. Non avverrà la stessa cosa delle civiltà dell'India, della Cina e dell'Africa? L'avvenire non ci riserverà una unificazione del mondo ad opera della cultura occidentale? E la identificazione del cristianesimo con l'occidente non esprime la legge ineluttabile della storia? E ancora ciò che noi chiamiamo civiltà occidentale non è invece la civiltà senz'altro? Le altre civiltà sono forse qualcosa più che sopravvivenze d'un mondo tramontato? Non sarebbe allora naturale che esse vengano necessariamente assorbite?

Questi punti di vista sono stati vigorosamente sviluppati da Karl Thieme[2]. Egli stabilisce uno stretto legame tra la Chiesa e la civiltà occidentale, la quale s'identifica per lui con la civiltà senz'altro. Come arriva a questa conclusione il Thieme? Egli inizia col premettere (p. 258) che perché si abbia storia, son necessarie due condizioni : in primo luogo la permanenza di un identico conduttore *{tr'dger)* attraverso una serie di avvenimenti; l'unità geografica non basta; così Canaan è stato il luogo di molte serie di avvenimenti tra i quali non vi è continuità ; e in secondo luogo, mutamenti che costituiscano una trasformazione: così si può dire, seguendo il Thieme, che non v'è più storia greca dopo il secondo secolo avanti Cristo, storia egiziana dopo l'estinzione dei Tolomei, e inversamente che la Cina è entrata nella storia nel XVI secolo.

Ora, Karl Thieme ritiene che queste condizioni non si trovino riunite se non in un unico caso, quello della civiltà occidentale[3]. Qui soltanto troviamo, attraverso gli stadi successivi dell'impero romano, della cristianità medioevale, e della civiltà contemporanea, la continuità dello stesso conduttore. Così l'Occidente è il luogo della

[2] *Gott und die Geschìchte,* 1948.

[3] Vedi dello stesso autore: *Geschìchte der abendlandischen Volkerfamilie,* Bachem, 1949

storia (p. 264). E solo tramite il loro contatto con l'Occidente gli altri popoli sono entrati progressivamente nella storia. Ora il rappresentante supremo dei valori della civiltà occidentale, che è la civiltà senz'altro, così come la storia occidentale è la storia senz'altro, era il Senato Romano. Quando esso crollò alla fine dell'Impero, fu la Chiesa a divenire ed a restare questa suprema sede, (p. 249) Così essa si trova ad essere ereditiera ad un tempo della Sinagoga e del Senato, della storia sacra e della storia profana. Essa è fonte nello stesso tempo di santificazione come di civiltà. Essa è l'avvenimento eletto (p. 273), il centro misterioso di tutta la storia.

Non è possibile affermare con maggior forza l'identità della storia e della civiltà occidentale. La tesi, presenta anche qui elementi validi. È certo che la civiltà occidentale ha effettivamente un carattere privilegiato, e che, a rigore, i valori di giustizia e di libertà, costitutivi della civiltà, sono stati da essa promossi più che da alcun'altra. Ma a noi sembra pericoloso legare troppo strettamentte la Chiesa e l'impero, la romanità e la latinità: Karl Thieme è qui troppo severo nei confronti del mondo orientale, sia quello di Bisanzio come quello di Benares. Il capitolo ch'egli intitola *Oriente e Occidente* è il più delusivo del suo libro. Noi riteniamo che vi sia anche una civiltà dell'Oriente, che vi sia anche una storia dell'Oriente. Certo esse non trovano la loro piena consistenza che illuminate dai princìpi di cui la Chiesa è custode. Ma esse costituiscono « preparazioni » premesse provvidenziali proprio nello stesso modo che la Grecia e Roma. La prospettiva nella quale si pone qui Karl Thieme è troppo strettamente europea. In particolare i problemi posti dalla teologia missionaria vi appaiono estranei.

Ciò ci porta a qualche conclusione. Bisogna riconoscere, innanzitutto, che v'è una unità dello spirito umano, la quale si esprime in una certa verità scientifica e metafisica \ Nella misura in cui l'Occidente ha attinto alcuni

[4] Vedi H.-I. Marrou, *La foi aux ditnensìons du monde,* « Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui », Paris, 1949, pag. 188.

valori universali, essi fanno parte del patrimonio dell'umanità. Gli adattamenti possono riguardare solo le forme di espressione che sono legate a mentalità particolari, ma non le verità che sono valide per tutti. D'altra parte, dal semplice punto di vista storico, è del tutto chiaro che due millenni di espressione occidentale fanno sì che, per conoscere bene il cristianesimo, sarà sempre necessario conoscere la cultura dell'Occidente. Ma bisogna subito aggiungere che ciò non significa affatto che il cristianesimo non possa nel futuro esprimersi sotto altre forme culturali. Lo ha inteso mirabilmente il grande benedettino cinese Padre Lou in un libro ove il titolo stesso è un programma: *L'incontro delle umanità.* Se, osserva, sarà sempre necessario ad un cinese conoscere il latino per ben conoscere il cristianesimo, sarebbe tempo ormai che il movimento non fosse più unilaterale e che in occidente ci fossero maggior numero di cristiani che conoscono le grandi culture orientali. Giacché gli Occidentali avranno da approfittare anch'essi, in avvenire, delle ricchezze del cristianesimo di espressione orientale. Per questo uno dei migliori servizi che universitari d'oggi possano rendere alla Chiesa è quello di iniziarsi alle grandi culture dell'Oriente, di diventare specialisti semitici, africanisti, indianisti. Essi contribuiranno così potentemente alla cattolicità della Chiesa.

Solo l'unione di questi due punti di vista permettono di giudicare oggettivamente questo difficile problema. Abbiamo detto che la Chiesa non si identifica con nessuna razza, con nessuna cultura, con nessuna civiltà, e che, come s'era espressa dapprima in un linguaggio aramaico, poi in una cultura ellenistica e infine in una civiltà latina, così, oggi, deve farsi cinese con i cinesi, e indiana con gli indiani, « facendosi tutto per tutti, per conquistarli tutti a Gesù Cristo ». Ma se è vero che la Chiesa non si identifica con nessuna civiltà, è pur vero che il suo contatto con ogni civiltà costituisce per questa un apporto eterno. E per accogliere la Chiesa e radicarla nella propria cultura, la Cina non deve respingere le ricchezze della sua espressione latina, ciò che sarebbe

una assurda xenofobia e un impoverimento, ma accoglierle come un meraviglioso arricchimento. La vera Chiesa è quella che è ad un tempo, greca, latina, cinese, indiana. La Chiesa futura è quella che avrà attraversato tutta la storia e avrà incorporato tutte le civiltà per poter presentarsi allo Sposo per le nozze eterne in veste variegata.

Così la Chiesa porta impresso per l'eterno il segno della sua origine semitica, e la parola di Dio è legata per sempre alla lingua ebraica. Così la Chiesa è unita per sempre alla civiltà latina e alla situazione storica che ha fissato a Roma il seggio di Pietro. E così pure vi è un ellenismo eterno della Chiesa. Vorrei insistere su questo ultimo aspetto. Se la Chiesa è nata in paesi aramaici, la sua adolescenza si è svolta sotto il cielo dell'Eliade ed essa ne conserva per sempre i luminosi ricordi, impressi nella sua liturgia e nella sua teologia. Noi siamo, spiritualmente, semiti, ha detto Pio XI. Noi siamo spiritualmente anche greci. Il grande teologo ortodosso Florovsky lo ha scritto mirabilmente:

« L'ellenismo ha assunto, per così dire, un carattere perpetuo nella Chiesa, si è incorporato nel suo stesso tessuto, in quanto categoria eterna dell'esistenza cristiana. Non si tratta, certo, dell'ellenismo etnico, né della Grecia o dell' Oriente moderni. Si tratta dell'antichità cristiana, dell'ellenismo dogmatico, di quello della liturgia, dell'icona. Nella liturgia si trova per sempre suggellato lo stile greco della religiosità dei misteri, tanto che, in un certo senso, non è possibile penetrare il ritmo della mistagogia liturgica senza passare attraverso una specie di riellenizzazione mistica. L'ellenismo nella Chiesa non è una tappa. Quando il teologo comincia a ritenere che le categorie greche siano superate, ciò significa semplicemente che è uscito dal ritmo della comunione. La teologia non può essere cattolica che nell'ellenismo »[5].

Questo ellenismo eterno della Chiesa è impresso nello stile della sua liturgia. Battesimo ed Eucarestia

[5] « Dieu vivant», XIII, pagg. 50-51.

sono parole greche e, in ogni Messa il *Kyrie eleison* rimette sulle nostre labbra le invocazioni della prima cristianità greca. La teologia cristiana è ancor più penetrata, e per sempre, di ellenismo. Giacché essa è nata in ambiente greco. La stessa parola di teologia consacra questo legame tra il pensiero cristiano e l'ambiente ove s'è formato. Con le parole appunto di Platone e di Aristotele, con le loro forme di pensare essa si è espressa all'inizio e questo è un fatto per sempre acquisito. E lo stesso è anche per la spiritualità. Ascesi e mistica sono due parole greche, e — checché ne dica il Nygren così come coloro che vedono in questa ellenizzazione una deformazione[6] —, è veramente un incontro meraviglioso e definitivo quello dell'eros greco, della nostalgia platonica per il mondo intelligibile, con *l'agape* cristiana, con il dono completamente gratuito dell'amore trinitario che risponde in misura sovrabbondante a quell'appello.

Ma, si dirà, questo ellenismo non è forse la prerogativa della Chiesa d'Oriente e in che cosa riguarda anche noi? Questo appunto io contesto. Questo ellenismo è nostro. Appartiene alla *Cattolicità* tutt'intera. Proprio per non aver capito ciò si è lasciato scavare tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente quella separazione culturale che ha finito per culminare nello scisma dottrinale. Don Olivier Rousseau ha testé ricordato quei tempi felici in cui un amico di San Gerolamo, Geronzio, celebrava l'Eucarestia successivamente secondo la liturgia romana, e secondo la liturgia bizantina, senza che vi fosse bisogno per questo d'una autorizzazione che sembra supporre che quel ch'è greco sia riservato ai Bizantini e non appartenga alla Chiesa universale[7]. Allo stesso modo Padre Lou vuole non che la Chiesa di Cina sia cinese e la Chiesa d'Italia latina, ma che la Chiesa di Cina sia cinese e latina e la Chiesa d'Italia latina e cinese. Questa è la cattolicità e questa è la strada per l'unità. Noi

[a] *Eros et Agape,* trad. frane, 1942.
[7] *La question des rites entre grecs et latins,* « Irenikon », pag. 241.

vi coopereremo per parte nostra rinnovando, in seno alla Chiesa romana, la corrente dell'ellenismo cristiano.

Il Cristianesimo si è dunque incarnato nella civiltà occidentale, e questo rimane un gran bene, rientra nel piano di Dio e costituisce una cosa magnifica alla quale dobbiamo restar fedeli. Ma non dobbiamo dimenticare che ciò costituisce una certa incarnazione del Cristianesimo, che il messaggio del Cristianesimo è assolutamente trascendente rispetto a tutte le civiltà e a tutte le culture, che la parola di Dio deve essere ricevuta da tutte le nazioni, che finché essa non è penetrata profondamente in ogni civiltà, finché non si è espressa nel linguaggio suo proprio, con le forme del suo pensiero, della sua filosofia, della sua arte, finché non ne ha riconquistato e consacrato le ricchezze latenti, possiamo dire esservi qualcosa ancora che manca.

Ciò pone il grande problema dell'unità e cattolicità della Chiesa. La Chiesa deve essere *Ecclesia una,* una sola Chiesa, perché non vi è che un solo Dio, un solo Battesimo, un solo Cristo. Ma questa unità della Chiesa è, nello stesso tempo, una unità cattolica: l'unità delle civiltà, delle nazioni nella Chiesa, nel rispetto delle loro diversità singole. Ora, v'è sempre la tentazione di ridurre l'unità all'uniformità, di concepirla sotto forma d'una centralizzazione, sul piano dell'organizzazione, o sotto forma d'un modo comune di espressione per quanto riguarda le formulazioni teologiche. Ma l'unità vera è quella che è nello stesso tempo cattolicità; quella che internamente all'unità della fede, all'unità della Chiesa, all'unità del dogma, all'unità dell'Eucarestia, si esprime attraverso il differenziarsi delle mentalità, delle culture, delle civiltà.

Solo in questo modo, infatti, la Chiesa si impadronisce del mondo per consacrarlo e per offrirlo a Dio. Come Cristo s'è incarnato nella razza ebrea, così la Chiesa deve incarnarsi in tutte le nazioni del mondo per farle sue. Questo è l'aspetto propriamente missionario del problema : che il messaggio della Chiesa si estenda ovunque.

Anche in ciò si può dire che la nostra epoca è un'epoca straordinaria nella storia della Chiesa. Nei nostri tempi la Chiesa ha preso come non mai coscienza di questa necessità, perché nei nostri tempi appunto le grandi civiltà non occidentali divengono adulte, reclamano in modo legittimo di essere trattate non da piccole cadette, ma da sorelle veramente uguali per diritto, capaci di esprimersi secondo la loro particolare realtà. Vi è in ciò un fatto di una portata considerevole. Pio XII l'ha espresso per primo[8], quando ha dichiarato che oggi non si deve più soltanto credere che siano l'Oriente o il mondo nero ad aver bisogno di ricevere qualcosa dall'Occidente; ma che ci troveremmo ormai dinanzi a un mondo nel quale vi dovrebbero essere scambi tra le Chiese diverse, e che l'Occidente avrebbe qualcosa da ricevere dalla cristianità cinese, vietnamita, o nera; così come d'altra parte queste civiltà avrebbero qualcosa da ricevere dall'Occidente. Si ha così come uno scambio di beni, una comunicazione di ricchezze. Ciò costituisce l'autentica cattolicità, una visione della Chiesa veramente missionaria.

Ora è cosa questa che assai spesso noi non abbiamo ancora profondamente compreso. Bisogna che in noi avvenga una specie di capovolgimento di disposizione, per cui invece *di* meravigliarci di queste differenze, come d'uno scandalo, le ammiriamo come una ricchezza. È su questo piano che deve svilupparsi in noi una disposizione missionaria. Questa consiste nel non subire ciò come una cosa di fronte alla quale bisogna pur rassegnarsi, per quanto spiacevole, ma vedervi invece la realizzazione d'un mirabile piano divino, verso una dilatazione del Cristianesimo, sotto forme diverse, all'interno dell'unità. Bisogna a questo fine che ci liberiamo dalle ristrettezze, dai particolarismi, dalle xenofobie e amare questa Chiesa multiforme appunto nella sua varietà.

[8] *Messaggio di Natale,* 1945.

CAPITOLO TERZO

LA DIVISIONE DELLE LINGUE

Basta aprire la Sacra Scrittura per rendersi conto di come la divisione delle lingue abbia un significato dal punto di vista della storia religiosa dell' umanità. Essa appare come una conseguenza del peccato. Nel capitolo XI del *Genesi,* si dice infatti che gli uomini « formavano un sol popolo e avevano una medesima lingua per tutti » (XI, 6). Ma avendo voluto, nella loro ambizione, costruire a Babele, ossia a Babilonia, una torre che potesse essere vista dalle estremità della terra e che avrebbe dovuto essere il simbolo di una dominazione mondiale, Iahvé decise « di confondere il loro linguaggio così che non capissero più il linguaggio gli uni degli altri » (XI, 7). Merita rilievo il fatto che tale questione abbia rappresentato l'oggetto di molte riflessioni presso gli antichi teologi ebraici e cristiani. Essa era in relazione, presso di loro, con la dottrina degli angeli delle nazioni[1].

Partiremo da un testo del *Contra Celsum,* V, 30. Origene e Celso si trovano d'accordo nell'ammettere che

[1] Vedi E. Peterson, *Le problème du nationalisme,* « Dieu vivant », XXII, pag. 89.

Dio ha spartito la terra tra alcuni angeli e che ciascuno di loro ha ricevuto in lotto un territorio con gli abitanti che l'occupano. Ma Origene si distacca da Celso per quanto riguarda la spiegazione da dare a tale distribuzione. Per lo scrittore pagano, essa costituisce un ordine originario e inalterabile[2]. A tale punto di vista Origene obietta che allora la distribuzione avrebbe avuto per principio il caso o l'arbitrio. Ora si sa che tutto il suo sistema consiste nel vedere nell'ineguaglianza delle condizioni, tanto quelle degli angeli, quanto quelle degli uomini, la conseguenza di meriti o di demeriti anteriori. Bisogna dunque giustificare tale distribuzione.

Origene la ricollega alla storia della torre di Babele. Tutti gli uomini formavano in origine una sola nazione. Abitavano una stessa regione, l'Oriente. Parlavano una medesima lingua, l'ebraico. Erano governati da Iahvé. Ma essi abbandonarono l'Oriente e discesero nella pianura di Sennaar. Là vollero conquistare il cielo. Per castigarli,

> « Dio li abbandonò in balìa di angeli più o meno cattivi, i quali imposero loro ciascuno la propria lingua e li condussero nelle diverse regioni della terra, secondo ciò che meritavano, gli uni in una regione torrida, gli altri in una regione glaciale. Israele soltanto, che non aveva abbandonato l'Oriente, conservò la lingua originale e restò la parte di Iahvé » *(Cantra Celsum*, V, 30-31)[3].

Tutto questo ci lascia intravvedere dunque un insieme di dottrine sugli angeli delle nazioni considerati come angeli buoni cui Dio ha affidato una missione presso i popoli del mondo. Questa dottrina è da distinguersi da quella della caduta degli angeli cattivi, che giocheranno anch'essi una parte presso le nazioni. Tale

[2] Intorno alla concezione ellenistica dell'immutabilità delle religioni nazionali, vedere E. Peterson, *Dos Monotheismus als politisches Problem*, *Theologische Trattate*, pag. 74 e segg.

[3] Vedi sull'insieme della questione in Origene, Jean Daniélou, *Origène*, pagg. 222-235; Etienne Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, 1945, pagg. 126-130.

funzione direttiva degli angeli sulle nazioni è da mettere in relazione con la loro funzione nel cosmo. Nell'un caso come nell'altro, gli angeli non sono responsabili del culto che gli uomini possono render loro e di cui gli uomini soli sono colpevoli[4]. Tale dottrina appare implicitamente enunciata dalla dottrina di Paolo intorno alla destinazione delle potenze angeliche: queste infatti non sono da lui considerate come malvage, ma come aventi adempiuto una funzione temporanea, analoga a quella che hanno assolto nel dono della Legge giudaica, e che ha termine con la venuta del Cristo[5].

Tale dottrina Origene l'inserisce esplicitamente in una prospettiva cristiana. Subito ci appare l'interesse generale di queste dottrine. Esse concernono direttamente la teologia cristiana della storia. Esse spiegano in realtà il paradosso della storia presente in cui si trovano a coesistere l'ordine antico delle nazioni, che corrisponde all'economia degli angeli, e l'ordine nuovo della Chiesa, nella quale tutti gli uomini sono riuniti sotto la regalità umana del Cristo[6]. Esse vengono a ricongiungersi anche alle ricerche moderne intorno ai miti. Gli psicologi moderni delle religioni presentano le nazioni come sempre pronte a ipostatizzare in divinità il loro inconscio collettivo. Ma noi possiamo riconoscere in ciò il culto idolatrico reso dalla nazione al suo angelo protettore.

Ora, Origene è qui l'eco delle tradizioni giudaiche[7]. In una versione del *Testamento di Nephtali,* leggiamo infatti :

« Non dimenticate il Signore vostro Dio, che fu scelto dal nostro padre Àbramo al tempo di Faleg, quando le nazioni furono divise. Giacché, in quel tempo, il Signore discese dai cieli, con-

[4] Vedi A. Lefèvre, *Ange ou Bète,* « *Satan* » (« Etudes carmélitaines »), pag. 22.

[5] Vedi L. Bouyer, *La vìe de Saint Antoine,* pagg. 180-211 ; P. Benoit, *Les épitres de la captività* (Bibbia di Gerusalemme), pag. 61.

[6] Vedi O. Cullmann, *Christ et le temps,* pag. 177 e segg.

[7] Vedi E. Schiirer, *Geschìchte des judischen Volkes,* 4 Aufl., pag. 406, nota 42.

ducendo con sé settanta angeli per servirlo, con alla testa Michele. Egli comandò loro di insegnare alle settanta famiglie discese da Noè settanta lingue. Ma la lingua sacra, l'ebraico, restò soltanto nella casa di Sem, donde è nato Abramo, vostro padre. In quel tempo Michele disse, da parte di Dio, alle settanta nazioni: Voi sapete il complotto che avete tramato contro Dio. Ora scegliete colui che adorerete e che sarà il vostro intercessore. Nemrod rispose: Nessuno è più grande per me di colui che ha insegnato in un'ora, al mio popolo e a me, la lingua di Kush. Così risposero anche Put, Tubai, Javan e gli altri. Abramo solo scelse il Signore. Allora il Signore disperse le nazioni e diede a ciascuna la sua parte. Solo la casa di Abramo rimase con il Signore »[8]. (Charles, *Pseud.* p. 363).

Gli elementi comuni tra questo racconto e quello di Origene appaiono evidenti: le nazioni sono suddivise tra gli angeli; ogni angelo insegna la sua lingua al popolo cui è preposto: solo Israele conserva la lingua originale, che è l'ebraico; l'elezione d'Israele è rappresentata come una conseguenza della sua fedeltà. Si rileveranno tuttavia alcune differenze: il *Testamento* distingue due momenti successivi: la divisione delle lingue, che appare anteriore al complotto di Babele, e la dispersione, che tien dietro alla scelta da parte di ogni nazione, a eccezione di Israele, del proprio angelo per divinità; in questo secondo episodio, Abramo appare come rappresentante d'Israele. Un ultimo elemento non era nel testo d'Origene: la dottrina della discesa dei settanta angeli. Ma lo ritroviamo altrove presso il nostro autore in un passaggio misterioso del *Trattato dei Principi.* Origene scrive: « La discesa in Egitto dei settanta uomini di Israele *(Gen.,* XLVI, 27) designa la discesa dei santi padri *(*— gli angeli) nel mondo, permessa dalla Provvidenza per ammaestramento del genere umano, (IV, 3, 11-12). È impossibile non riconoscere qui la *haggada* del *Testamento di Nephtali.*

Si può rilevare che tutti questi tratti si ritrovano d'altra parte nella tradizione ebraica antica. La riparti-

8 Ciò si trova testualmente nella *naggada* ulteriore. Vedere W. Luecken, *Michael,* pagg. 13-14.

zione delle nazioni tra gli angeli appare già nella traduzione data dai Settanta del *Deut.,* XXXII, 8 : « Quando Dio aggiudicò alle nazioni il retaggio loro, egli fissò i confini dei popoli secondo il numero degli angeli di Dio »[9]. Tale discesa degli angeli a cui Dio affida le nazioni è pure una tradizione, distinta dalla caduta degli angeli cattivi. La si trova nel *Libro dei Giubilei* (IV, 15)[1D]. Il numero di settanta per gli angeli pastori di popoli si trova in *Henoch,* LXXXIX. La funzione di Abramo al momento della dispersione delle nazioni appare nel *Liber Antiquitatum,* del Pseudo-Filone, che è del I secolo dopo Cristo (VI, 1-18; Kisch, 127-130) L'idea che gli uomini abbiano reso un culto agli angeli, in particolare sotto la forma delle religioni astrali, è antica *(Sap.,* XIII, 3; *Col.,* II, 17). La relazione tra gli angeli e le lingue non è senza riferimenti (/ *Cor.,* XIII, 1). Il carattere rivelato da Dio dell'ebraico si trova in *Jub.,* XII, 26.

Più precisamente ancora, l'idea che gli angeli siano stati inviati da Dio per punire gli uomini, in occasione dell'episodio di Babele, confondendo il loro linguaggio e disperdendoli, che è appunto quella di Origene, si trova in Filone di Alessandria. Si tratta di un commentario del *Gen.,* XI, 7, il racconto stesso della confusione delle lingue. Il testo dei Settanta dà : « Venite, discendiamo e confondiamo il linguaggio loro ». Questo plurale può essere interpretato in un senso politeista. E effettivamente si incontra una tradizione di questo genere. Così in Flavio Giuseppe : « Gli dei, avendo inviato dei venti, distrussero la torre e diedero a ciascuno una lingua particolare » *(Ant. Jud.,* I, 4, 3). Così ugualmente Abidenos (Eusebio, *Prep. Ev.,* IX, 14, 12). Filone prende posizione contro tale interpretazione. Non a degli dei Iahvé si rivolge, ma a degli angeli : « Dio, che è uno, ha intorno a sé potenze ineffabili, che soccorrono e conservano la creazione e a cui sono affidati anche i castighi ». *(Conf. ling.,* 34, 171). Solo che « certi uomini, abbagliati dalla bellezza di queste potenze, le hanno divinizzate e chiamate dei »

[8] Vedi *Ecclì.,* XVII, 14; Filone, *Post Cain.,* 26.
[10] Vedi H. J. Schoeps, *Aus friihchristlicher Zeit,* pag. 11, nota.

(173). Queste ultime parole sembrano fare allusione molto diretta a un racconto in cui la confusione delle lingue era attribuita a degli dei, come avviene presso Giuseppe e Abidenos. E ancora a questa identica tradizione Filone allude in seguito, quando riporta l'opinione di esegeti che, tenendosi alla lettera del testo, vedono nell'episodio di Babele l'origine dei « diversi dialetti greci e barbari» (190, 38) ".

Ciò che è interessante in questo testo, è che la dottrina degli angeli delle nazioni vi si mostri nella sua genesi stessa, come uno sforzo per conciliare il monoteismo giudaico con l'esistenza di dei nazionali[12]. Filone si trova in presenza di tradizioni sincretiste, più o meno intinte di politeismo. È da rilevare d'altra parte come tutto il trattato *De confusione linguarum* sia una polemica contro l'assimilazione dei racconti biblici ai miti pagani, così quale scrittori, come Abidenos, avevano potuto effettuarla. Filone non respinge del tutto tali tradizioni. Ma le interpreta in conformità con le esigenze dell'ortodossia ebraica. È forse lui il primo ad aver introdotto gli angeli nel racconto di Babele per rispondere a tale problema oppure egli è l'eco di tradizioni anteriori? Ciò che in ogni caso è certo è ch'egli è il primo presso il quale compare tale esegesi.

Così, Origene si trova ad esser l'erede di tutto un insieme di tradizioni ebraiche. La questione che si pone è di sapere se tali tradizioni Origene le ha attinte direttamente negli apocrifi giudaici, ch'egli ben conosceva, nella conversazione dei rabbini con i quali aveva rapporti; oppure se le ha trovate già assimilate nella tradizione cristiana. Ora è certo che, alle origini del cristianesimo, presso i rabbini convertiti di Palestina, incontriamo una elaborazione teologica giudaico-cristiana, che

[11] II nesso tra la divisione delle lingue e la guerra *(Conf.,* 4, 10), che Filone discute, appare anche nel testo d'Abidenos: « Gli uomini che fino ad allora non parlavano che una sola lingua ricevettero dagli dei lingue diverse, in seguito alla qual cosa scoppiò la guerra tra Saturno e il Titano » (Eusebio, *Prep. Ev.,* IX, 14).

[12] Vedi G. Foot Moore, *Judàism,* I, pag. 226.

ha incorporato al cristianesimo un gran numero di tradizioni giudaiche, in particolare nel dominio dell'angelologia. L'eco di tali speculazioni incontriamo in opere come il *Vangelo dì Pietro o l'Ascensione di Isaia.* Sono esse ancora a costituire quelle tradizioni orali che ci hanno trasmesso Papia, Ireneo e Clemente e che questi fanno risalire a presbiteri, contemporanei degli Apostoli, nei quali sono molto probabilmente da ravvisare i medesimi rabbini convertiti. Esse ancora infine ritroviamo nel giudeo-cristianesimo eterodosso, così quale ci è noto attraverso gli scritti pseudo-clementini.

Vi si riscontrano infatti alcuni punti di contatto tra il testo di Origene e gli scritti pseudo-clementini[ls]. *Hom.* Vili, 12, presenta la concezione di una discesa degli angeli venuti a prendersi cura degli uomini. Questo passaggio contiene l'idea di una incarnazione degli angeli che ritroviamo presso Origene. In altro luogo *Ree,* I, 30, ci dice che l'ebraico che era stato dato da Dìo al genere umano restò la lingua comune fino alla 11[a] generazione e che allora gli uomini, avendo lasciato l'Oriente, ricevettero ciascuno il loro territorio proprio, che essi designarono nella loro propria lingua[14]. Si rileverà che, come nel *Testamento,* a differenza di Origene, tale divisione dei popoli e delle lingue non vien messa direttamente in relazione con la Torre di Babele.

La connessione tra la ripartizione dei popoli tra gli angeli e la differenziazione delle lingue appare in *Hom.* XVIII, 4:

« Seguendo il numero dei figli d'Israele, che erano settanta, quando entrarono in Egitto *(Gerì.,* XLVI, 27), il Padre delimitò mediante settanta lingue le frontiere delle nazioni. Al Figlio suo, che è chiamato Signore, diede in retaggio gli Ebrei e dichiarò che egli sarebbe il Dio degli dei, intendo dire degli dei che hanno ricevuto come retaggio loro le altre nazioni.

[13] Vedi R. Cadiou, *Origene et les omélies clémentines,* « Rech. se. rei. », 1930, pag. 506 e segg.
[14] Vedi H. J. Schoeps, *Aus friihchristliches Zeit,* pagg. 18-19.

Questi dei apportarono tutti delle leggi alla parte loro, cioè alle altre nazioni. Ma il Figlio diede la Legge che è in vigore presso gli Ebrei ».

Le *Ree.* (II, 42) conoscono d'altra parte la divisione dei settanta (o settantadue) popoli e la loro ripartizione fra gli angeli. Esse aggiungono che tali angeli sono scambiati per degli dei da quelli ai quali sono preposti, benché essi per parte loro non si attribuiscano tale dignità ". È interessante accostare al primo di questi testi quel passo di Origene nel *Trattato dei principi,* secondo il quale nei sessantasei uomini d'Israele che discendono in Egitto si deve vedere il simbolo dei settanta angeli istruttori. Così, quasi tutti gli elementi che ci presentavano i testi di Origene si ritrovano nella tradizione giudaica. Certi elementi tuttavia sono originali. Origene descrive più particolareggiatamentte di alcun'altra delle nostre fonti la funzione degli angeli nella rivelazione delle lingue. Vi insiste ancor più in *Hom. Num.:*

« Nel passo del Genesi in cui Dio dice, rivolgendosi senza dubbio agli angeli: Venite, confondiamo le loro lingue, non bisogna forse interpretare che siano stati angeli diversi ad aver dato agli uomini lingue e idiomi diversi, l'uno dando al proprio popolo la lingua babilonese, un altro la lingua greca? » (XI, 4).

Allo stesso modo la separazione delle lingue appare presso Origene come un castigo, molto più che nella *haggada* giudaica. Ma noi ci possiamo domandare se ciò è dovuto a una elaborazione personale del nostro autore oppure se rappresenta tradizioni giudaiche che non conosciamo. In ogni caso ci troviamo qui di fronte allo sforzo più possente che sia stato tentato per spiegare quella condizione dell'umanità cui corrisponde la divisione delle lingue.

[15] Circa l'esitazione tra 70 e 72 per il numero dei popoli vedi Jean Daniélou, *Sacramentum futuri,* pag. 138, nota 2.

Ma tale insieme di cose verrà sconvolto dalla venuta del Cristo. Questa significa in realtà l'apparizione di un ordine nuovo nel quale il Verbo di Dio sopprime gli intermediari dal suo governo del cosmo e della storia. Gli angeli si trovano così spogliati della funzione direttiva che era stata conferita loro da Dio nell'ordine primitivo. Questo è un tema caro a S. Paolo. Il testo essenziale è quello *dell'Epistola ai Colossesi* : « Egli ha spogliato i principati e le potenze e li ha esposti pubblicamente a spettacolo, trionfando d'essi con la croce » (II, 15). Questi principati sono quelli precisamente ai quali le nazioni erano sottomesse :

> « Quando eravate bambini, eravate sotto la schiavitù degli elementi del mondo..., servivate quelli che per natura non sono dei. Ma ora che avete conosciuto Dio o meglio che siete stati conosciuti da Dio, come potete ritornare a quei poveri e deboli elementi, ai quali volete ancora di nuovo asservirvi? » *(Gal.,* IV, 39).

Si tratta qui appunto di quell'ordine primitivo, nel quale al governo degli uomini erano preposti gli angeli. Ora questo, con l'avvento di Gesù Cristo, è un mondo abolito. Dio ha esaltato il Cristo « al disopra di ogni potenza, di ogni principato, di ogni dominazione e di tutto ciò cui si può dare un nome. Egli ha messo tutto sotto i suoi piedi » *(Eph.,* I, 20-21). Gli esegeti discutono per sapere se queste potenze vinte sono buone o malvage. Cullmann le ritiene malvage, Benoìt le crede buone, Cerfaux le considera ambigue. In realtà si tratta nello stesso tempo dell'abolizione di un ordine stabilito da Dio e di una destituzione di tutti gli angeli. Ma poiché quell'ordine veniva sovvertito dagli angeli malvagi, questa destituzione assume l'aspetto di una vittoria riportata dal Cristo contro le potenze ribelli[16].

Questa distinzione è stata ben rilevata da Origene. Per primo egli ci rappresenta gli angeli in atto di salutare la venuta del Cristo che viene in loro soccorso e di

Vedi J. Daniélou, *Les anges et leur mission,* pag. 36.

mettersi spontaneamente al suo servizio: « Fu una grande gioia per i pastori, ai quali era affidata la cura degli uomini e delle nazioni, la venuta del Cristo nel mondo » *(Ho. Lue,* 72). Questo sembra già, secondo Cerfaux, il pensiero di san Paolo: « Gli angeli hanno conservato intatta la loro primitiva delega al governo della creazione e si sottomettono pienamente e spontaneamente al regno del Cristo »[17]. Ma avviene ben diversamente degli angeli malvagi delle nazioni:

> « Solo nel Cristo si compie questa parola della Scrittura: la tua discendenza riceverà in eredità le città dei tuoi nemici. Così la collera si impadronirà degli angeli che tenevano i popoli sotto il loro dominio al vedere il Cristo toglier loro le potenze che avevano su di esse. Così sta scritto: I re e i principi della terra si sono levati contro al Signore e al suo Cristo » *(Ho. Gen.,* IX, 3).

Non il loro potere soltanto, ma la loro falsa scienza il Cristo è venuto a distruggere: « Quando i principi delle nazioni videro il Signore venire nel mondo per distruggere tutte le dottrine della falsa scienza, gli tesero insidie» *(De Princ,* III, 3, 2).

Qual'è la conseguenza di questa destituzione degli angeli nei confronti delle sfere nazionali e culturali alle quali erano preposti? Sono anch'esse abolite insieme ai loro prototipi celesti? Con il politeismo, sparisce anche la divinità delle nazioni, delle lingue e delle culture? A tale domanda possono essere date molte risposte, che sono in relazione con le diverse concezioni dell'escatologia. Un fatto è vero: che il Cristo inaugura una sfera nuova d'esistenza, in cui tutte le antiche distinzioni sono abolite. All'economia antica fondata sulla differenziazione delle nazioni, delle lingue e delle culture è sostituito un ordine nuovo in cui tutto è unificato nel Cristo. Di questa unità è espressione la Pentecoste attraverso il miracolo delle lingue che è la contropartita della storia

[17] *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* pag. 83. Vedi Eusebio, *Dem.,* IV, 10.

di Babele. Ormai la comunicazione tra le diverse parti dell'umanità è ristabilita. Esse hanno ritrovato un linguaggio comune. E d'altra parte esse non hanno più altro Pastore all'infuori di colui che è il Principe dei pastori. La regalità del Cristo, come ha ben osservato Cullmann, è attuale e si estende a tutte le sfere dell'esistenza umana.

Ma qual'è la relazione tra questo regno attuale del Cristo e i regni terrestri? Due interpretazioni si contrappongono su questo punto. La prima è quella di Eusebio. Per questi l'unificazione del mondo è già compiuta sul piano politico e temporale. Insieme al politeismo, anche la divisione delle nazioni risulta abolita. L'unità del mondo viene compiuta dall'Impero cristiano. La monarchia è l'espressione del monoteismo. Il regno del Cristo non è dunque sfera soltanto della Chiesa, che si limiterà ad avere riflessi puramente escatologici sulla società temporale. La sua realizzazione è in atto sul piano politico e culturale.

È evidente la dottrina che sta al fondo di questa interpretazione. È quella della rigorosa relazione intercorrente tra i domini politici e quelli angelici. Se gli angeli sono spodestati le nazioni che altro non sono se non la loro manifestazione visibile devono sparire esse pure. Così il monoteismo porta con sé come sua conseguenza normale la monarchia universale. Questa poi porta con sé la pace, giacché la fonte della guerra erano le divisioni tra nazioni. La *pax romana* si identifica con la *pax messianica.* La cultura romana assorbirà le culture nazionali e la divisione delle lingue introdotte dalle potenze a Babele. Alla vittoria del Logos sulle potenze nel mondo celeste, corrisponde la vittoria dell' imperatore, luogotenente del Logos, sulle nazioni nel mondo terrestre[18].

Ma a questa concezione che sarà quella dell'Impero bizantino e del Sacro Impero se ne contrappone un'altra,

!8 Vedere su tutto questo, Peterson, *Monotheismus als politiches Problem, Theologische Traktate,* pagg. 49-147.

che era quella di Origene. L'unità del mondo non potrà essere pienamente realizzata che escatologicamente. Fino ad allora tale unità corrisponde alla sfera della Chiesa nella quale tutte le differenze sono abolite. Ma la Chiesa coesiste con il mondo delle nazioni. Le potenze, spodestate, conservano un potere fino alla *Parusia.* La tensione tra la sfera del regno di Dio e quella dei regni terrestri continua dunque ad esistere. In questo stadio inferiore, la divisione delle nazioni e quella delle civiltà resta ancora la legge dell'ordine naturale.

Così sia la divisione delle lingue, quanto quella delle nazioni, appare come un aspetto della condizione umana peccatrice. Essa non corrisponde alla sua vocazione originaria. Ecco perché la nostalgia dell' unità travaglia oscuramente gli uomini. Ma essa rappresenta nel tempo stesso una disposizione di Dio. Essa stabilisce condizioni che sono adatte alla natura dell'uomo decaduto. Crea un ambiente naturale alla misura della sua debolezza. Tale ambiente naturale, sarà cosa pericolosa volerlo misconoscere. Di conseguenza ogni tetativo per ricostituire con mezzi umani l'unità linguistica dell'umanità presenta un carattere ambiguo. Esso è una specie di parodia della vera unità che era quella del Paradiso, e provoca il castigo di Dio. Questa unità, Dio solo può concederla di nuovo, ma non si tratta più di una realtà di questo mondo. Essa è legata precisamente alla restaurazione dell'uomo nel Paradiso. Questa restaurazione si realizzerà, in pienezza alla fine dei tempi. Allora, come dice *l'Apocalisse,* uomini « di ogni nazione, d'ogni tribù, d'ogni popolo e d'ogni lingua » loderanno l'Agnello ad una voce sola (VII, 9). Ma tale unità escatologica è già misteriosamente incominciata con il Cristo, che ha già reintegrato l'uomo nel Paradiso. E la manifestazione di questa unità appare precisamente in una scena che fa riscontro a quella di Babele, e che è quella della Pentecoste. In realtà, in quel giorno, gli Apostoli « ricolmi di Spirito Santo, si misero a parlare altre lingue » e la folla « composta di genti di tutte le nazioni che sono

sotto il cielo, rimase sbalordita perché ognuno li intendeva parlare nella sua propria lingua» {*Ad.*, II, 4-6).

Così, allo stesso modo per cui a Babele la divisione delle lingue era stata il segno della rottura dell'unità a causa del peccato, parimenti la ricostituzione dell'unità umana per opera del Cristo, nello Spirito, si manifesta visibilmente nel fatto che gli uomini si comprendono di nuovo. Ma questo è soltanto un segno. Questa unità è un'unità « nascosta ». « Noi siamo figli di Dio, dice San Giovanni, ma ciò che saremo un giorno non è ancora manifesto ». La Chiesa è il sacramento, il segno visibile di questa unità e le lingue internazionali, latino, greco, slavo antico, ne sono l'espressione linguistica. Ma resta che la condizione umana rimane quella della divisione delle lingue. Se il peccato è già vinto, le conseguenze del peccato, la morte, la malattia, la divisione delle lingue non lo saranno che alla risurrezione dei corpi.

Quale atteggiamento sarà dunque quello del cristiano davanti alla divisione delle lingue? In quanto egli crede che l'unità linguistica è una realtà escatologica, in quanto pensa che ogni tentativo imperialista o sincretista di unificazione linguistica dell'umanità è sacrilego, si rassegnerà egli forse a vedere i popoli rinchiudersi ciascuno nel loro singolo universo, senza comunicazione gli uni con gli altri? Questo sarebbe un'inaccettabile rinuncia. E per di più non è in alcun modo la concezione cristiana. Il cristianesimo crede a un'unità della società umana, ma questa unità non è quella d'una uniformità che distrugge le differenze provvidenziali. È quella di una comunità, nella quale ciascuno dei membri è complementare degli altri, ha bisogno di essi.

Non dobbiamo dunque mal tollerare l'esistenza di civiltà diverse dalle nostre, e voler distruggerle per imporre loro la nostra propria. Ma al contrario, dobbiamo pensare che di queste civiltà abbiamo bisogno per completare la nostra. Nulla è più inintelligente di un particolarismo linguistico. L'umanità sarebbe meno bella, se non ci fossero la Cina, l'Asia o il Mondo Nero. Ogni razza e dunque ogni lingua esprime certi aspetti insosti-

tuibili della natura umana. Ogni lingua in particolare ha il suo proprio genio, che esprime meglio certe nozioni. E questo importa al cristianesimo. Il suo messaggio unico esprimendosi attraverso queste diverse civiltà, come attraverso un prisma, manifesta meglio questo o quello dei suoi aspetti. La Chiesa è la Sposa di cui parla il Salmo, « vestita di una veste variegata », che assume in sé tutte le civiltà per tutte consacrarle alla Trinità.

CAPITOLO QUARTO

DEPORTAZIONE E OSPITALITÀ'

I trasferimenti di popolazione appaiono come uno degli aspetti più impressionanti dell'umanità dei tempi che viviamo. Abbiamo visto successivamente la Germania di Hitler strappare al loro ambiente naturale le popolazioni ebree della Polonia e trasportarle nei campi di concentramento, la Russia di Stalin sostituire le popolazioni prussiane della Germania orientale con i coloni slavi, lo Stato d'Israele scacciare quasi un milione di Arabi dai loro villaggi per farli occupare da immigranti sionisti \ Non v'è paese che non contenga oggi colonie di Lituani, di Armeni, di Russi, esiliati o fuggitivi, che, in margine alle popolazioni del paese dove si fermano, danno al mondo attuale la fisionomia mobile degli antichi periodi di grande emigrazione.

Questi movimenti di popolazione ci appaiono strani perché vengono a rompere l'immobilità apparente di un mondo in cui i popoli apparivano fissati negli ambienti dove si erano incrostati. Ma se guardiamo le cose dal

[1] Vedi Louis Massignon, *Le problème des réfugiés et son incidence sur le Proche-Orient,* « Politique Etrangère », giugno 1949, pagg. 220-232.

punto di vista del pensiero biblico, essi non sono al contrario che la manifestazione più acuta d'una instabilità permanente dei popoli, mal dissimulata dallo stato di una civiltà apparente, come il fuoco del vulcano da una sottile crosta di ceneri indurite. Ciò mette in .evidenza per tal modo la situazione radicale di dispersione che è quella dell'umanità dopo il peccato. E spezzando il ristretto quadro delle patrie che gli uomini tentano di ricostituirsi quaggiù, ricorda loro che sono in realtà dei senza patria ; mentre è proprio la condizione umana nella sua realtà più profonda che le violenze del mondo presente fanno così ritrovar loro.

Secondo la Bibbia in realtà, l'abbiamo detto, la differenziazione delle nazioni appare come uno degli aspetti della condizione umana peccatrice. Essa è una conseguenza del peccato di Babele. Appare subito evidente il suo carattere ambiguo, e per tal modo prendiamo coscienza del mistero nascosto nelle deportazioni. Da una parte, questa differenziazione delle nazioni rappresenta un certo ordine : Dio « ha fissato i confini dei popoli » *(Deut.,* XXXII, V, 8), e da questo punto di vista le deportazioni vanno contro all'ordine stabilito da Dio. Il radicarsi in una terra non costituisce la vocazione prima dell'uomo, ma corrisponde alla condizione fissata da Dio all'uomo peccatore. Tale ambiente naturale, sarà pericoloso misconoscerlo. Per questo tutti i tentativi di internazionalismo fondato sull'unità della scienza o sulla religione dell'umanità sono colpite dal giudizio portato da Dio su Babele, e presentano un carattere d'idolatria. Essi sono un rifiuto da parte dell'uomo di accettare la condizione che Dio gli ha dato. Sono uno sforzo per ricostituire da solo una unità che non può venire se non da Dio. Non sfociano che allo sradicamento e alla distruzione. Nel quadro presente, le patrie sono la condizione normale della vita umana.

Anche per questo le deportazioni appaiono come inumane e contrarie alla legge di Dio. Esse violano quella « fissazione dei limiti dei popoli » di cui Dio ha fatto dei suoi angeli i guardiani. E rendono così colpe-

voli coloro che le compiono. Essi violano un precetto divino strappando con la violenza agli ambienti fissati da Dio, gli uomini che li avevano ricevuti come loro retaggio. Tale è il peccato dei re di Babilonia che strapparono Israele dalla terra che Dio aveva dato loro, per deportarli sulle sponde del Tigri e dell'Eufrate. Così Babilonia sarà maledetta per aver violato il precetto divino:

> Sì nel fuoco della mia gelosia
> ho parlato contro ciò che è rimasto delle nazioni
> che si appropriarono la terra mia
>
> (£z,, XXXVI, 5)

Se queste deportazioni sono un peccato per coloro che le compiono, sono un male anche per coloro che le subiscono. Sradicandoli dall'ambiente che era il loro ne fanno un proletariato che diventa un fermento di dissoluzione, eretto in ribellione contro ogni ordine esistente.

Ma se lo sconvolgimento delle condizioni normali dell' esistenza umana è un male distruttore, esso può essere l'occasione di un maggior bene. Se le patrie in realtà, sono la condizione normale dell'esercizio della vita morale, esse costituiscono anche un ostacolo. Nella misura in cui l'uomo vi si insedia, egli dimentica che esse non sono se non realtà secondarie e provvisorie, e che, in realtà, la sua vera vocazione è quella dell'unità. La deportazione, strappando l'uomo alla sua patria celeste, può fargli prender meglio coscienza del fatto che egli non ha vera patria qui: « Fino a tanto che siamo in questo corpo, siamo stranieri, lontani dal Signore » *(II Cor.,* V, 6). E uno scrittore del secondo secolo, l'autore ignoto *dell'Epistola a Diogneto,* scriveva magnificamente dei cristiani: « Ogni terra straniera è una patria per loro, e ogni patria è per loro una terra straniera »[2]. Qualunque sia la terra dove l'esilio e la deportazione lo cacciano, il cristiano vi ritrova quella vera patria che è per lui la comunità cristiana, anticipazione della patria

[2] *A Diognète,* V, 5, trad. Marrou, « Sources chrétiennes », pag. 63.

celeste; e persino quando è nella sua patria carnale, sa che ivi in realtà non è la sua vera patria. Ma, rischierebbe di dimenticarlo, e perciò la deportazione, sconvolgendo quest' ordine provvisorio, richiama all' uomo il suo più alto destino.

Di questo, la Bibbia ci dà una testimonianza esemplare, quella della deportazione degli Ebrei a Babilonia. Nella teologia dei Profeti, questa deportazione appare dapprima come un castigo per i peccati del popolo eletto : « Il mio popolo mi ha dimenticato, ha offerto incenso al nulla. Simile al vento d'Oriente, io lo disperderò » *(Jer.,* XVIII, 15-17). Ma nello stesso tempo, in questo modo, Jahvé distacca il suo popolo dalla terra carnale che era stata il primo oggetto della sua promessa per suscitare in esso l'attesa dei beni spirituali. Troviamo quest'idea nei testi di ispirazione molto vicina [3] al *Deuteronomio* e a Geremia :

« Jahvé vi disperderà in mezzo ai popoli. Di lì cercherai Jahvé e lo troverai, purché lo cerchi con tutta la tua anima e con tutto il tuo cuore » *(Deut.,* IV, 27).

In quei giorni e in quel tempo,
i figli d'Israele ritorneranno;
cammineranno piangendo
e cercheranno Jahvé loro Dio:
Venite e leghiamoci a Jahvé
con un'alleanza eterna che non sia mai più dimenticata.

(Jer., L, 4-5)

La funzione degli Ebrei deportati non si riduce solo a questo. In un testo importante, la Bibbia ci mostra in loro gli Apostoli di Jahvé. La deportazione sì trasforma così in missione. Essa è il mezzo con il quale il nome del vero Dio sarà conosciuto dalle nazioni pagane :

[3] H. Cazelles, *Jérémie et le Deuteronome,* « Rech. Se. Relig. », 1951, pagg. 5-57.

Jahvé vi ha disperso in mezzo alle nazioni che lo ignorano, affinché raccontiate le sue meraviglie e facciate conoscer loro che non vi è altro Dio onnipotente se non lui solo.

(Tobia, XIII, 4)

Assistiamo qui a una specie di capovolgimento. La deportazione assume un senso positivo. Invece di essere un male, diventa un mezzo di bene. Si constaterà come agli inizi del cristianesimo i missionari saranno talvolta schiavi o soldati cristiani strappati alla loro patria e che convertiranno i loro padroni pagani. Più ancora vi saranno missionari che saranno esuli volontari, che andranno verso terre straniere per portarvi testimonianza del Cristo. Così nel XVII secolo i coloni francesi del Canada; così i missionari laici di oggi.

Ma anche quando l'esilio diventa un bene, anche quando è compiuto volontariamente per ideale missionario, resta il fatto che la dispersione è sempre il marchio del peccato e che l'umanità è fatta per essere riuuita. Solo che tale riunione non è più l'unità parziale delle patrie; non è neppure l'unità parziale che opera la scienza; è la riunione escatologica di tutti gli uomini nel Cristo. Attraverso di essa solamente viene restaurata l'unità originaria, che costituisce la vera vocazione dell'uomo, anteriore alla divisione delle patrie. Ma questa unità non è opera della potenza dell'uomo e non può realizzarsi intorno a un ideale umano. Essa è soltanto la costituzione della società dei Santi, che sono uniti perché figli dello stesso Padre e che divengono in tal modo fratelli gli unì degli altri. Questa unità, secondo un testo importante di S. Giovanni, uno dei soli in cui si parli, nel Nuovo Testamento, della dispersione, è attuata dalla Croce del Cristo: « Gesù doveva morire non per quella nazione soltanto, ma per riunire insieme i figli di Dio che sono dispersi » *(Giovanni,* XI, 52).

Interpretino dunque gli storici queste deportazioni, come essi credono. Per parte nostra vi vediamo uno degli aspetti del mistero presente della Storia e, in coloro che le compiono, i ciechi strumenti dei misteriosi disegni di Dio, il quale sa trarre da un male apparente un bene nascosto.

« La deportazione di Babilonia, ha scritto Butterfield, ci offre un esempio notevole del modo in cui lo spirito umano può superare i disastri e strappare la vittoria dall'estremo stesso della disfatta. Abbiamo avuto l'occasione in questi ultimi anni di farci un'idea degli orrori mostruosi che gli spostamenti di popolazione portano con sé, e qualcuno di noi ha potuto acquistare personalmente la nozione di una tribolazione che equivale ad una morte vivente. Cose simili si sono prodotte a quanto pare al tempo dei feroci imperi del mondo antico, alla crudeltà dei quali il nostro mondo è in via di ritornare. Eppure il popolo dell'Antico Testamento ha mostrato come, con le sue risorse interiori, esso potesse trasformare la catastrofe stessa in un trampolino per il perfezionamento dell'uomo »[4].

La riapparizione nel nostro tempo della realtà delle deportazioni rida attualità anche a un'altra antica realtà che ne costituisce la contropartita, quella dell'ospitalità. Il problema dell'ospitalità viene così imposto dalla realtà sociale attuale. Ora, è necessario dire brutalmente che il mondo cristiano occidentale non era preparato a fronteggiare tale problema. Mi ricordo di quanto ebbe a testimoniare un amico cinese, che aveva fatto a piedi il pellegrinaggio da Pechino a Roma; man mano che si avvicinava egli constatava come l'ospitalità andasse diminuendo, il che riesce piuttosto imbarazzante. Quando si trovava in Asia Centrale, le cose andavano molto bene; quando attraversava i paesi slavi andavano ancora, ma quando entrava nei paesi latini, era finita. Questa constatazione un po' brutale ci fa toccar con mano come nel nostro mondo cristiano occidentale d'oggi vi sia una carenza del senso di ospitalità.

L'ospitalità è prima di tutto una grande realtà umana. I Greci vi vedevano una delle caratteristiche principali del popolo civile; e si può dire, in un certo senso, che ciò che caratterizzava il grado di civiltà di un popolo o di una razza fosse la loro concezione dell'ospitalità. Si capirà quale conquista rappresenti l'ospitalità, se ci si rammenta questo fatto linguistico sorprendente e cioè come

[4] *Christianity and History*, 1949, pag. 75.

in molte lingue, la stessa radice serva a designare l'ospite e il nemico, ossia come alla base di queste due categorie, vi sia quella realtà ancora indifferenziata che è lo straniero. Lo straniero, cioè colui che non appartiene alla razza, all'unità biologica o sociologica, può essere considerato in due maniere: come il nemico o come l'ospite. E si può dire che la civiltà ha compiuto un passo decisivo, e forse il suo passo decisivo, il giorno in cui lo straniero, da nemico è diventato ospite, cioè il giorno in cui la comunità umana è stata creata. Fino ad allora, vi sono speci umane così come speci animali in guerra le une contro le altre nella foresta primigenia; ma il giorno in cui nello straniero si riconosce l'ospite e in lui lo straniero invece di essere votato all'esecrazione, si trova rivestito per questo fatto di una dignità singolare, quel giorno si può dire che qualchecosa è mutato nel mondo.

Non ho ancora citato le radici di cui ho detto, e adempio ora il mio impegno. In latino, la parola che significa ospite è *hospes* e quella che significa nemico è *hostis.* Sono due derivate da una stessa radice. D'altra parte, in tedesco *Vhòtellerie* (la foresteria, l'albergo) è il *Gasthaus,* dove *gast* rappresenta lo stesso radicale. Queste constatazioni sono interessanti giacché la linguistica porta in sé la storia della civiltà. In Greco, la parola che significa straniero, *xenos,* è altrettanto suscettibile di assumere un sènso peggiorativo come quando si parla di *xenofobia,* quanto di assumere un senso assolutamente positivo: il *xénos* è l'ospite, e l'ospitalità in Greco si dice *filoxenìa,* l'amore dell'ospite. Varrebbe la pena di fare ricerche in altri settori linguistici per vedere se vi si trovassero fenomeni analoghi.

La condizione primitiva dello straniero ci è descritta nel capitolo IV del *Genesi.* È il grido tragico di Caino alle soglie della storia umana: « Sarò errante e fuggiasco sulla terra, e chiunque mi incontrerà mi ucciderà »[5]. Normalmente, il fuggiasco, l'errante, lo straniero, se lo

[5] *Gen.,* IV, 15.

si incontra, lo si uccide. E il capovolgimento avviene il giorno in cui, al contrario, lo si accoglie come un ospite e come un inviato da Dio. Questo capovolgimento, lo possiamo constatare in particolare all'interno delle due grandi civiltà che sono all'origine della nostra : la civiltà greca e la civiltà semitica.

Nel mondo greco, prima di tutto, è noto a quale grado venisse spinta la dignità dell'ospitalità. Essa risale molto addietro nella storia. Possiamo ricordarci, nei poemi omerici, le pagine ammirabili consacrate all'ospitalità, e in particolare l'episodio in cui Ulisse, reduce dalle sue peregrinazioni, sbarca nell'isola di Itaca, si presenta in casa sua, senza essere riconosciuto, come uno straniero, e viene accolto come un ospite dal porcaro Eumeo e da Penelope. Tale passo ci fa intravvedere già il carattere misterioso dell'ospite che è qualchecosa di più di ciò che non appaia. Quell'ospite è uno sconosciuto, di cui si scoprirà un giorno chi è. E quel giorno allora come ci si rallegrerà di averlo accolto.

Altrove, in un testo centrale per la civiltà greca, nelle *Leggi* di Platone, troviamo un paragrafo sullo statuto dell'ospite nella città ellenica. Dopo aver parlato dei doveri verso i concittadini, Platone affronta quelli che concernono gli stranieri:

> « Consideriamo questa volta i nostri doveri verso l'ospite straniero. Bisogna convincerci che sono gli impegni più santi; ogni mancanza commessa verso di lui è in confronto di ciò che riguarda i diritti di un concittadino, una mancanza più grave verso una divinità vendicatrice. Lo straniero, in realtà, essendo isolato dai suoi amici e dai suoi prossimi, è l'oggetto per gli uomini e per gli dei di un più grande amore. Così quante precauzioni bisogna prendere, per poca prudenza che si abbia, per percorrere fino alla fine la propria strada, senza commettere nella vita colpa alcuna nei confronti degli stranieri »[6].

Quando leggiamo testi di questa qualità ci rendiamo conto di ciò che i Greci chiamavano amore dell'ospite,

[6] *Leg.*, 729 d-730 a.

e di come si tratti del rispetto dell'uomo, chiunque sia. E comprendiamo che cosa sia la civiltà: essenzialmente un ordine di cose, in cui l'uomo è rispettato e amato, e in cui è tanto più amato quanto più è debole, isolato, infelice. E al contrario, ogni ordine di cose in cui il debole, lo straniero è disprezzato, respinto, soppresso, non è una vera civiltà, quand'anche vi si trovassero tutte le raffinatezze della tecnica più avanzata. Bisogna una buona volta far consistere la civiltà in ciò che essa è, bisogna cessare di farla consistere nel progresso materiale, bisogna considerarla come un certo livello d'umanità. Ora l'accoglienza dell'ospite rappresenta uno dei criteri più tradizionali e più sicuri per definire ciò che è l'umanità.

Tutto questo, che troviamo nel mondo greco, si incontra anche nel mondo semita, e più particolarmente nel mondo arabo. È un fatto noto, come l'ospitalità vi rappresenti un costume ancestrale e tra i più santi. Oggi ancora, il beduino del deserto pratica l'ospitalità come lo facevano i suoi lontani antenati del secondo e terzo millennio prima di Cristo. Dal momento in cui qualcuno ha toccato la soglia della sua tenda, quegli è un ospite, è di conseguenza sacro, fosse pure un nemico personale, il che vuol dire che il fatto d'essere entrato in comunione di focolare e ancor più in comunione di cibo, fa sì che un uomo divenga per ciò stesso sacro. Ogni atto di violenza o di disprezzo a suo riguardo apparirebbe come estremamente grave. Ci ricordiamo di quel tragico racconto biblico che è la storia di Sodoma: un angelo sotto forma di uomo, viene accolto nella città di Sodoma e gli abitanti vogliono fargli subire oltraggi infami. Ma interviene il castigo di Dio. La città sarà distrutta perché è colpevole d'aver mancato all'ospitalità.

Ed ecco ora al contrario il racconto dell'ospitalità. Come non riferire, dopo aver sfogliato le pagine dell'Odissea, un passaggio che vi fa come da riscontro nella Scrittura: l'ospitalità di Abramo, presso le querce di Mambrè.

« Jahvé gli apparve presso le querce di Mambré, mentre egli si trovava seduto all'ingresso della tenda durante il calore diurno; egli alzò gli occhi, e guardò, ed ecco che tre uomini stavano in piedi davanti a lui. Non appena li vide, egli corse dalla soglia della tenda incontro a loro, e prosternatosi a terra: Signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre. Permettete che vi faccia portare un po' d'acqua per lavarvi i piedi, riposatevi sotto quest'albero, io vado a prendere un pezzo di pane, vi ristorerete e poi continuerete il vostro cammino » *(Gerì.,* XVIII, 3).

Vediamo in seguito Abramo ritornare nella tenda da Sara, versare tre misure di farina, correre alla mandria, prendere un vitello, darlo ai servitori e affrettarsi a imbandirlo. Dopo di ciò, egli si teneva davanti ad essi « in piedi sotto l'albero ed essi mangiavano ».

Abramo si prosterna davanti ai suoi ospiti, lava loro i piedi, e dà loro il pane e il latte. Ritroviamo qui i gesti eterni dell'ospitalità. Così la lavanda dei piedi appare nella Chiesa come il primo servigio che si renda a un ospite. È il rito che si è conservato nella liturgia del Giovedì - Santo. Allo stesso modo, nell'antico rituale del Battesimo, pare assodato che tutto quanto faceva seguito al Battesimo stesso fosse un insieme di riti di ospitalità: a quel punto, si lavavano i piedi del nuovo battezzato, gli si ungeva la testa d'olio, e gli si offriva il latte e il miele. L'unzione, mediante la quale si ristora il viso affaticato dal sole, è, con l'acqua per i piedi e con il cibo spartito uno dei sacramenti dell' ospitalità. Di tali gesti elementari che troviamo già alle origini della civiltà, la liturgia farà i segni di quella forma sovrana di ospitalità che è l'accoglienza nella Chiesa da parte dell'ospite divino.

Ma il cristianesimo, elevandoli alla dignità dell'ordine sacramentale, non soltanto consacra i riti antichi, esso continua e porta alla perfezione la virtù d'ospitalità. Se studiamo il cristianesimo primitivo, vediamo che l'ospitalità vi tiene un posto considerevole e che essa appare come una delle virtù essenziali del cristiano. Così, come poco fa dicevamo che la carenza di ospitalità nel

mondo del nostro tempo mostra che esso non è, malgrado le apparenze, un mondo civile, allo stesso modo la carenza di ospitalità presso i cristiani di oggi mostra il carattere superficiale del loro cristianesimo. Questa ospitalità nel cristianesimo antico non è soltanto privata. Essa è uno degli aspetti della vita ufficiale della Chiesa, presieduta dalla gerarchia. L'ospitalità è una delle virtù che si richiedono a un vescovo, cioè al capo della comunità. San Paolo scrive già nella Z[a] *a Timoteo:* « Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, sposato una volta sola, sobrio, prudente, decoroso, ospitale » \ E nel secondo secolo, un autore popolare di Roma, Hermas, scrive in una descrizione simbolica della Chiesa, a proposito di alberi proteggenti delle pecore: «Sono i vescovi e gli uomini ospitali che hanno sempre mostrato una gioiosa e franca ospitalità nell'accogliere sotto il loro tetto i servitori di Dio »[8]. Che il cristiano straniero il quale arrivava in una parrocchia o in un vescovado (i vescovi erano press'a poco ciò che sono i nostri parroci, e neppure i parroci delle grandi parrocchie di Parigi, che sarebbero stati degli arcivescovi) trovasse l'ospitalità organizzata, bisogna dunque dire fosse uno dei caratteri della Chiesa primitiva. Egli non aveva che da presentarsi al Vescovado e lo si riceveva « gioiosamente e schiettamente ». È importante rilevare il carattere istituzionale dell'ospitalità nel cristianesimo antico. Essa veniva offerta dalla intera comunità sotto la presidenza del suo capo. Nel mondo moderno, ci si è scaricati dell' ospitalità sugli « ospizi » o « ospedali », *hótelleries, hótels-Dieu,* che in realtà sono diventati molto semplicemente alberghi, cioè luoghi dove si paga per essere accolti, e che altro più non sono in sostanza se non imprese commerciali. Si può misurare dalla degradazione del termine « hotel » (non bisogna dimenticare che *hotel* viene da ospite (hospes) la degradazione dell'ospitalità. I nostri fratelli protestanti ci sono d'esem-

[7] / *Tim.,* Ili, 2.
[8] Hermas, *Il Pastore, Sim.,* IX, 27, 2.

pio in questo campo e l'Esercito della Salvezza, in particolare, ha realizzato in proposito grandi cose: opere come la « Casa della Donna » attestano una concezione veramente cristiana dell'ospitalità.

Ma v'è un altro aspetto. Ospitalità significa, effettivamente, ricevere, ma anche dare. L'ospitalità nel cristianesimo suppone uno scambio e tende alla comunione: essa è uno sforzo per aprire ciò che è chiuso, allargare ciò che è stretto, ristabilire la comunicazione fra gli uomini in modo che la vita del Cristo possa attraverso di essa circolare. Non assolveremmo dunque la pienezza del nostro dovere se ci accontentassimo di ricevere lo straniero che viene a noi. Dobbiamo essere talvolta anche lo straniero che va presso gli altri. In questo senso esiste una relazione tra l'ospitalità e la missione. Nel cristianesimo primitivo, il missionario, sciolto da ogni impegno, per votarsi all'evangelizzazione, viveva essenzialmente dell'ospitalità di coloro che egli visitava e ai quali comunicava il messaggio di cui era incaricato: « In qualunque casa entriate, dite prima di tutto: Pace a questa casa. Fate dimora in questa casa, mangiando e bevendo ciò che avranno. E dite loro: il Regno di Dio è vicino a voi ». *(Lue,* X, 5, 9). Queste parole proiettano una luce decisiva sul mistero dell'ospitalità. Ne presentivamo già qualche barlume nella civiltà pagana. Abbiamo visto come lo straniero che sbarca sulle rive d'Itaca sia ben altro da ciò che appare. Abbiamo visto come gli ospiti che Abramo riceve non siano nientemeno che angeli. E *l'Epistola agli Ebrei* dirà, insegnando l'ospitalità ai primi cristiani: « Non dimenticate l'ospitalità. Qualcuno, praticandola, ha, a sua insaputa, alloggiato degli angeli » (XIII, 2). È un'allusione a Abramo. Lo straniero, l'ospite può sempre darsi che sia un angelo. Vi è sempre un mistero in lui. Non si sa mai chi egli sia: o piuttosto, quanto a noi cristiani, sappiamo ormai chi egli è: giacché Gesù Cristo l'ha detto. L'ospite è Gesù Cristo. Gesù Cristo si è esplicitamente identificato con l'ospite. Nel discorso escatologico, ricordando agli uomini ciò su cui saranno giudicati, egli pronuncia

questa parabola: « Ero straniero e voi mi avete accolto ». Ed essi allora diranno: « Ma quando eravate voi straniero e noi vi abbiamo accolto straniero? ». E il Cristo risponde: « Ogni volta che l'avete fatto a uno di questi piccoli, cioè a uno dei miei fratelli, l'avete fatto a me »[9]. Ciò ritorna anche in altro passo del Vangelo: « Chi accoglie in mio nome accoglie me, e chi mi accoglie, accoglie Colui "che mi ha mandato »[10]. Oppure ancora in San Giovanni: « Chi accoglie colui che avrò inviato accoglie me, e chi mi accoglie, accoglie Colui che mi ha mandato »[a1]. Così, nell'ospite, noi accogliamo Gesù, non accogliamo mai altri che lui. Egli si è identificato per sempre con l'ospite, egli è lo straniero venuto nel mondo e che batte alle porte delle nostre case: « Ecco che vengo alla porta e batto. Se qualcuno ode la mia voce e apre la sua porta, entrerò da lui, mangerò con lui e lui con me »[12].

Ecco dove tocchiamo il misterioso capovolgimento di prospettiva. Effettivamente, nell'ospitalità il più fortunato non è lo straniero che arriva, ma colui che lo accoglie. Accogliere un ospite è un favore, una grazia. A Benarés, per una famiglia è un onore ricevere uno di quei mendicanti volontari, studenti o vegliardi che vivono solo di ospitalità. E quando, sul mezzogiorno, essi giungono a chiedere un poco di riso, vengono accolti con i maggiori riguardi. Così, *a fortiori* dev'essere per il cristiano. Così appunto nella regola di San Benedetto che ha conservato fedelmente le tradizioni del cristianesimo primitivo, e che è forse il testo tramite il quale meglio comunichiamo con la tradizione antica dell'ospitalità, è espressamente prescritto di ricevere l'ospite come il Signore; e chi di noi ha per caso picchiato un giorno alla porta di una abbazia benedettina anche senza essere atteso, avrà provato che cosa sia la vera ospitalità in un autentico ospizio.

[9] *Matt.*, XXV, 36-40.
[10] *Matt.*, X, 40.
[11] *Giov.*, XIII, 20.
[12] *Apoc*, III, 20.

Ma se Gesù è l'ospite che noi riceviamo oggi, non bisogna dimenticare ch'egli è colui che riceverà noi, un giorno.

Oggi viene nel mondo come uno straniero; viene tra gli uomini e gli uomini non lo ricevono. Ma un giorno saremo noi stranieri in un altro mondo; saremo noi a dover inoltrarci oltre il capo della morte, in regioni misteriose dove non avremo vicino né amici, né sposa, né fratello, né madre ad assisterci e dove sentiremo terribilmente che cosa significhi essere stranieri. Come batterà il nostro cuore quando sentiremo una voce famigliare dirci: « Venite benedetti dal Padre mio, perché io ero straniero e voi mi avete accolto ». E noi diremo: Signore, quando eravate straniero voi? E quando vi abbiamo accolto? Risponderà: « Quel che avete fatto ad ognuno di questi piccoli voi l'avete fatto a me ». Se vogliamo che un giorno il vero Ospite, l'ospite della vera dimora, ci accolga quando andremo a battere alla sua porta, egli stesso ci ha detto che cosa dobbiamo fare per questo. Ci ha detto che dobbiamo saper aprire, in questa vita, la nostra porta all'ospite che viene da noi. Possiamo misurare da questo quale sia la dignità dell'ospitalità, se essa ha potuto essere eretta da Gesù a criterio sul quale saremo giudicati nell'ultimo giorno, a chiave del paradiso perduto.

CAPITOLO QUINTO

STORIA MARXISTA E STORIA SACRAMENTALE

Una volta la parola missione la si riservava al radicarsi del cristianesimo in gruppi umani situati geograficamente oltre l'area di evangelizzazione fino ad allora raggiunta.

Ma il nostro tempo ci mette dinanzi ad un'altra realtà, l'apparire storico di forme nuove di civiltà, comuni all'umanità intera e che pure si trovano straniere nei confronti delle civiltà evangelizzate precedentemente.

Il grande avvenimento del secolo XIX è il costituirsi, sotto la pressione del progresso tecnico e della civiltà industriale che ne è derivata, di nuovi gruppi umani, strappati agli antichi quadri sociali, avvicinati tra loro da caratteri comuni e che hanno costituito, al limite delle antiche città, quelle nuove città che sono i quartieri operai. Se queste trasformazioni riguardano l'umanità intera, esse si esprimono innanzitutto nella costituzione della classe operaia, che ne è il prodotto diretto.

In presenza di questo mondo nuovo le reazioni nuove sono state le stesse che si sono avute in presenza delle antiche civiltà non cristiane. Il primo tentativo è stato

un tentativo di colonizzazione. Si è tentato cioè di annettere il mondo operaio alle istituzioni ecclesiastiche del mondo borghese, proprio come si è cercato di imporre il cristianesimo occidentalizzato ai popoli dell'Estremo Oriente. Di fronte all'inevitabile insuccesso di questo tentativo, si è tentato di costituire un movimento operaio di fianco a quello non cristiano. Ma come sempre accade in questi casi si è finito per attingere solo elementi marginali del mondo operaio non le sue vere *élites*. Ora il cristianesimo non è radicato, in una civiltà se non quando viene assimilato da quelle *élites* che sono le depositarie dei suoi valori.

Perciò assistiamo oggi a una terza fase sia per il mondo operaio come per i paesi dell'Estremo Oriente: la necessità di essere innanzitutto solidali con il mondo nel quale si vuole radicare il Vangelo, quali che siano d'altra parte le sue deviazioni.

« II- concetto di ritorno al cristianesimo — scriveva Albert Dominique — mito piuttosto vago che la storia diluisce sempre più, fa posto alla volontà di svolgere la propria professione d'uomo, da cristiano, nella leale collaborazione con tutti coloro che vogliono costituire una città umanamente abitabile nel rispetto della consistenza e dell'autonomia dei valori umani. I termini di conquista, e tutti quelli che implicano un reclutamento delle masse umane in organizzazioni cristiane, o, se si vuole, il concetto di un blocco cattolico che si costituisca e faccia presa su altri blocchi, tutto ciò cede il passo ai termini significativi dì tesitmonianza evangelica, di spirito missionario, di presenza cristiana »[1].

Così il problema di radicare il cristianesimo nella civiltà operaia di domani si trova finalmente posto nei suoi veri termini. Bisogna che vi siano operai integralmente solidali con la loro classe e con il suo destino e che siano al tempo stesso dei cristiani. Ma nello stesso tempo si mette subito in luce la tragica situazione di questi operai cristiani; che d'altra parte non è se non

[1] « Masses ouvrières », gennaio 1950, pag. 47.

una forma più acuta di quella che è la situazione del cristiano in qualsiasi civiltà umana. In verità questo mondo operaio è, da un lato, un momento della creazione carico di valori autentici, che viene a urtare strutture vetuste e a manifestare l'azione di Dio. Ma nello stesso tempo è un mondo pagano che ha sostituito agli antichi idoli delle nazioni quel nuovo idolo che è l'uomo stesso adorantesi nella giovanile scoperta della propria potenza demiurgica.

L'operaio cristiano è preso di conseguenza e deve essere preso tra due fedeltà, delle quali non deve rinnegare né l'una né l'altra. Da un lato deve essere solidale con la sua classe, anche se questa classe è attualmente legata, nel mondo, ad una azione anticristiana. Ma d'altra parte, all'interno del movimento operaio egli non può mantenere alcuna complicità con quelle idolatrie che gli sono proprie. Egli è obbligato ad una assoluta intransigenza senza la quale il suo atteggiamento non ha più nessun significato. Questi due elementi messi insieme rendono la situazione dell' operaio cristiano incomprensibile, contradditoria, impossibile. Ed è tuttavia quella nella quale deve vivere.

Perché meravigliarsene d'altra parte? Non è questa forse la situazione cristiana realizzata all'estremo? Chi ha mai avuto l'illusione di credere che il cristianesimo sia una situazione facile, se non coloro che si sono abituati a restare cristiani senza abbandonare Mammona? Ma erano poi ancora cristiani? La situazione cristiana è quella che San Paolo ci descrive nella / *Epistola ai Corinti:*

« Sembrerebbe che Dio ci abbia fatto apparire come gli ultimi tra gli uomini, come condannati a morte, dal momento che siamo stati offerti in spettacolo agli angeli e agli uomini. Non abbiamo né fuoco né luogo e ci affatichiamo col lavoro delle nostre mani: maledetti benediciamo; perseguitati sopportiamo... Fino ad ora siamo come la spazzatura del mondo » (III, 9-13).

Questa è la condizione di tutti i cristiani, ma in particolare quella del cristiano operaio. Per questo egli appare ora come il testimonio per eccellenza. Tutti lo respingono. La cristianità che non ammette che si faccia solidale di un movimento mirante a distruggerla e che lo respinge per un riflesso di difesa. Ma anche i marxisti che non possono tollerare a lungo ch'egli si rifiuti di ammettere i loro idoli. Egli è veramente quella « spazzatura » del mondo, offerta in spettacolo agli angeli, sulla cresta più alta dei flutti che agitano il nostro mondo in gestazione. Egli è segno di contraddizione perché la sua situazione non corrisponde ad alcuna realtà esistente. Essa ha un significato puramente profetico. Ma essa è precisamente — e sta in ciò appunto la sua importanza — la prefigurazione dell'avvenire, l'affermazione dell'impossibile, il primo abbozzo d'una civiltà operaia cristiana.

Del mondo operaio egli sperimenta quei valori che sono i presupposti del cristianesimo di domani. Vi sono tre cose innanzitutto che, una volta gustate, gli renderanno impossibile per sempre di ritornare al « mondo borghese » a meno di rinnegare se stesso. La prima è la povertà. Non quella povertà per gioco, le cui spalle sono ben al sicuro, di cui si dilettano certi cristiani; ma la tragica insicurezza della vita operaia, « incubo disperante dello squilibrio tra potere d'acquisto e costo della vita; ossessione della disoccupazione parziale o totale, delle malattie d'un membro della famiglia »[2]. L'operaio cristiano si trova coinvolto dunque nella immensa folla dei poveri. Ma, come ha detto padre Desroches, «i poveri sono i depositari privilegiati della volontà di salvezza»[3]. Già Péguy vedeva apparire dietro l'operaio russo oppresso l'immagine di Edipo, il supplice della tragedia antica, e riconosceva nell'eterno povero il testimonio divino per eccellenza.

[2] Albert Dominique, *Masses ouvrières*, gennaio 1950, pag. 6.
[3] *Signification du Marxisme*, pag. 75.

La seconda rivelazione è quella della fraternità. Il mondo borghese è essenzialmente diviso da barriere che mettono gli uomini gli uni contro gli altri: barriere nazionali e barriere di classe. Tali barriere non esistono più sul piano dell'esistenza operaia. E questa concreta esperienza corrisponde ad una rivoluzione mondiale.

« Una caratteristica essenziale dell'attuale unificazione del mondo è la formazione d'un proletariato mondiale che unisce le masse sterminate dai lavoratori di razza, di colore, di lingua, di costumi i più diversi.

Ecco un presupposto basilare del cristianesimo:

« Questa coincidenza tra il bisogno di unificazione del mondo sul piano temporale e il bisogno di unificazione del mondo sul piano spirituale, è veramente provvidenziale. Noi viviamo l'ora dell'apostolato missionario »[4].

Infine l'esperienza operaia è la coscienza di lavorare all'edificazione d'un mondo nuovo. Il pianeta è oggi un immenso cantiere:

« L'umanità, in seguito a mutamenti profondi nei rapporti della sua natura — della sua natura in tutte le sue dimensioni cosmiche — e della sua coscienza, nell'azione reciproca del suo potere sul mondo e di questo su di essa, attraversa una fase di mutazione dolorosa, una crisi febbrile di crescita e di pubertà. Mette pelle nuova. Ora, le masse operaie sono al centro di questa scossa sismica. Esse costituiscono l'enorme colata di lava zampillante dall'eruzione tecnica. Esse rappresentano l'aspetto natura. Il movimento operaio ne è l'aspetto coscienza. Senza concedere oltre misura al mito messianico del proletariato, è certo che il movimento operaio esercita una funzione decisiva nella civiltà in gestazione. Il suo compito essenziale consiste nell'esigere che la rivoluzione industriale non sia accaparrata da una casta di privilegiati e nel promuovere la elevazione umana delle

[4] J. Cardijn, *Le probtème missionaire dans un monde nouveau*, « Masses ouvrières », agosto 1949, pagg. 8 e 14.

masse attraverso l'accesso a un livello di vita commisurata alle tecniche nuove »[5].

Ma il dramma consiste nel fatto che quelle realtà operaie in cui è le prefigurazione della nuova città che il cristianesimo deve consacrare, sono nello stesso tempo gli ostacoli contro i quali esso va ad urtare. La protesta dei salariati contro la monopolizzazione capitalista si trasforma, in Karl Marx, in. una protesta contro ogni trascendenza, considerata come una monopolizzazione, per l'assimilazione della realtà religiosa alle forme sociologiche nelle quali essa si era innestata.

L'unità operaia oppone il suo universalismo all'universalismo cristiano: « Bisogna pur riconoscere che il comunismo è oggi, in una gran parte del mondo, alla avanguardia di ogni impulso verso l'unificazione internazionale del mondo del lavoro »[6] e la compie a suo profitto. Infine il prender coscienza del suo potere sulla materia ha suscitato nell'uomo l'ambizione di essere il creatore dell'uomo, attraverso la trasformazione delle condizioni materiali della sua esistenza.

Bisogna che l'operaio cristiano accetti di vivere in questa lacerazione, in questa presenza, in questa rottura. Ma questa era appunto la condizione dei primi cristiani che vivevano in un mondo pagano. Assistiamo alla fine dell'età costantiniana del cristianesimo, alla fine di un mondo cristiano fattosi cristianesimo mondano e che cede sotto la spinta di linfe nuove. Lo avvertono appunto i cristiani d'oggi, quelli soprattutto che sono impegnati nel movimento operaio e che si sentono molto più prossimi alla comunità cristiana primitiva che al cristianesimo del medioevo o dell'epoca dei lumi. Albert Dominique lo constata nell'articolo che ho già citato: « Non meno rivelatore è il fascino esercitato dai primi tempi cristiani anteriori al cesaro-papismo e il ritorno alle fonti bibliche e liturgiche» (p. 47).

[5] Albert Dominique, *art. cit.*, pag. 26.
[6] Joseph Cardijn, *art. cit.*, pag. 8.

Ma allora bruscamente assume tutto il suo significato un fatto che io considero come uno dei più caratteristici d'oggi: il ritorno dei contemplativi in seno al mondo. In realtà durante i primi secoli cristiani, vergini e asceti vivevano nella comunità, in pieno mondo pagano. Solo nel IV secolo è intervenuto un fatto nuovo, la partenza per il gran deserto effettuata da Antonio, che ha aperto l'era monastica, quella in cui gli spiriti contemplativi si sono separati da una cristianità mondanizzata, per continuare nella solitudine lo spirito del tempo dei martiri. Ora è questa l'epoca che si chiude, e noi vediamo Antonio uscire dal suo deserto che non ha più motivo d'essere, dal momento che la Chiesa è ridiventata la comunità dei martiri nel cuore del mondo pagano. « Il mio deserto è la mia officina ».

La principale difficoltà per il cristiano che vive in un ambiente dove il marxismo suscita una preoccupazione esclusiva per i problemi temporali, sarà ivi quella di conservare il senso dell'importanza sovrana dei valori spirituali. Per il marxismo la storia è il processo attraverso il quale l'uomo trasforma se stesso trasformando le condizioni economiche della sua esistenza mediante il lavoro. L'espressione di questo processo sul piano sociale è la lotta delle classi, attraverso la quale la classe in ascesa, che corrisponde all'infrastruttura economica dell'avvenire, tende a sostituirsi alla classe dirigente che è l'espressione d'una infrastruttura oramai scaduta. Esistere significa impegnarsi in questa lotta e aderire così al movimento della storia. Ora, assai spesso, per opporsi al marxismo i cristiani si accontentano di proporre una dottrina sociale che ne è solo una specie di doppione cristiano. Poiché essi non cercano l'efficacia del cristianesimo sul piano autentico che gli è proprio, essi sono tributari del concetto del mondo al marxismo e si collocano sul suo terreno invece di superarlo su un piano autenticamente cristiano.

Ora, noi diciamo che la vera risposta si trova al contrario in un cristianesimo vissuto integralmente, e, in particolare, nella vita sacramentale, e che solo così,

i cristiani non vivranno rifugiati, in certo, senso, nel loro cristianesimo, ma saranno all'avanguardia del movimento vero della storia. Potremo dimostrarlo considerando alcune prospettive che ci consentiranno di vedere come, per paradossale che ciò possa apparire a prima vista, proprio soltanto nelle realtà più soprannaturali, più essenziali, più caratteristiche del cristianesimo, come i sacramenti, potremo trovare la risposta più profonda ai problemi del mondo presente. Tutte queste realtà non ci appariranno più allora come qualcosa di marginale nella nostra vita, ma al contrario come il suo stesso cuore; esse non saranno più una pratica che si assolve per essere in buona coscienza con Dio, ma un impegno totale e reale.

Uno dei caratteri della mentalità degli uomini d'oggi è quello di concepire il mondo nel quale vivono, come una storia. Lo ritroviamo ovunque. Ciò dipende dal fatto che l'umanità, con la maggiore estensione delle sue conoscenze, si rende meglio conto dell'esistenza di una crescita; ciò è anche dovuto al fatto che la scienza ci ha fatto scoprire come anteriormente alla nostra storia vi fosse tutta una preistoria umana. Un pensiero che non prende coscienza di questo sviluppo nel tempo, di questa nuova dimensione, che gli antichi appena sospettavano, è inefficace. Sviluppata soprattutto dalla filosofia di Hegel questa idea ha assunto un'importanza sempre maggiore nel nostro mondo d'oggi, e soprattutto ad opera del marxismo.

Ma l'espressione che il marxismo ha dato a questa nuova consapevolezza appare stranamente ristretta. L'idea essenziale del marxismo è che la realtà della storia è la dialettica attraverso la quale l'uomo crea sé stesso, ossia costruisce poco a poco l'umanità attraverso la trasformazione delle condizioni materiali della sua esistenza. Di conseguenza gli uomini più valenti, e gli eroi del mondo moderno saranno gli scienziati e gli operai: i poeti, gli artisti, i filosofi, i santi sono in secondo piano. Così, per Marx, vi sono soltanto due categorie di uomini assolutamente essenziali : lo scienziato che inventa e l'operaio che

realizza le condizioni rivolte a migliorare la vita dell'uomo. Una filosofia simile è evidentemente galvanizzante per queste due classi di uomini, perché ne fa gli agenti essenziali della storia. Le tappe della storia dell'umanità sono le grandi età del ferro, del fuoco, del vapore, dell'elettricità, della radio, dell'energia atomica. Ecco la sola realtà che sia importante : tutto il resto è sovrastruttura. Le leve che comandano il progresso umano sono le tecniche; il solo mezzo per fare avanzare l'umanità sta nello sviluppo.

Quel che costituisce la forza di questa posizione sta nel fatto che non si tratta soltanto di far prendere all'uomo coscienza delle cose, ma di aiutarlo ad impegnarsi, mostrandogli la ragione di questo impegno e il suo valore. Questo non è un grossolano materialismo, ma un umanesimo, un concetto dell'uomo che se è essenzialmente ateo, dà all'uomo il primo posto : è veramente una religione dell'Uomo. Come tale il marxismo è la contraddizione assoluta del cristianesimo: l'uomo é il valore supremo per l'uomo, è il suo stesso creatore. Riconoscere Dio è degradante e avvilente e respingerlo dunque è la condizione essenziale d'un umanesimo autentico. Non sarà perciò con un umanesimo cristiano più o meno pallido che potremo affrontare il marxismo. E se il pensiero cristiano appare talvolta debole nei suoi confronti, ciò si deve al fatto ch'esso non si fonda come dovrebbe sul suo principio essenziale, sul fatto di essere una religione di Dio, un concetto divino della storia. Per il cristiano ciò che si edifica nella storia non è soltanto una società umana, ma un destino divino dell'uomo. Non riusciremo a superare il marxismo se non nella misura in cui prenderemo coscienza del fatto che è il cristianesimo a fare la vera storia. Nel mondo d'oggi la grande lotta è tra queste due visioni della storia che si affrontano. Anche il cristianesimo, in realtà, è fondamentalmente una storia, e non una concezione d'un mondo ideale, più o meno al di fuori delle realtà umane e quasi ad esse sovrapposto. Interpretazione della storia totale, esso le conferisce un significato definitivo.

La storia del mondo, nel senso cristiano della parola è essenzialmente la Storia sacra, quella delle grandi opere di Dio attraverso il tempo, nel quale con la potenza irresistibile del suo spirito creatore, egli costruisce l'umanità autentica, la Città eterna. Se vogliamo quindi trovare il senso della storia cristiana, bisogna sapere oltrepassare la storia apparente ed esteriore, per penetrare quella, reale, che si costruisce nelle profondità dell'uomo e della quale solo lo Spirito Santo può darci l'intelligenza. Ne troviamo l'essenziale nella Scrittura, racconto delle grandi opere di Dio e che ci descrive, in certo modo, le abitudini di Dio e la maniera in cui costruisce le cose. Solo dunque nella misura in cui vivremo della Scrittura come della vera realtà, scopriremo e comprenderemo l'universo secondo Dio.

La Scrittura incomincia con l'affermazione storica della creazione, poi ci presenta l'azione continua di Dio attraverso gli eventi: Egli sceglie Abramo, perché sia il capo del suo popolo e conclude con lui un'alleanza; poi guida il suo popolo sulle sue vie. Qui incontriamo un'idea importante; questa storia sacra fatta da Dio si oppone a quelle che vogliono fare gli uomini (quella appunto scoperta da un Marx). Fin dalle origini si hanno due storie: quella che gli uomini vogliono fare in funzione dell'orgoglio, della carne, dell'imperialismo e della dominazione (e oggi abbiamo appunto il conflitto tra i grandi imperialismi per decidere chi farà la storia del mondo); è la storia sanguinosa delle guerre, delle persecuzioni, delle schiavitù. Per molti uomini non v'è che questa. A lato di questa storia umana v'è la storia fatta da Dio; attraverso di essa, Dio costruisce il suo Regno e conduce gli uomini secondo le sue vie. L'Antico Testamento fornisce un esempio tipico di queste due tendenze, nel conflitto che mette di fronte da una parte i Profeti, i quali hanno il senso cristiano della storia e in grazia dello Spirito che li illumina, sono come introdotti da Dio nel significato vero del destino dell'umanità, e dall'altra i Potenti che sempre li perseguitano.

Al centro della storia, lo stesso Figlio di Dio viene sulla terra e con la sua Incarnazione assume l'umanità, la unisce a sé, la purifica col suo sangue, e la introduce per sempre nel Regno del Padre, dopo averla liberata dalla morte e dal peccato.

Ciò che l'uomo cerca è sì una liberazione, cerca sì di scuotere la schiavitù che gli pesa addosso, ma questa schiavitù non è economica, bensì spirituale. Il peccato originale non è il capitalismo, male essenziale, secondo il marxismo; e un'umanità liberata da tutte le miserie sociali resterebbe ancora in una miseria integrale: quella del peccato. Quando Marx diceva che, una volta che si fossero liberati gli uomini dalla schiavitù economica, il mondo sarebbe felice, si ingannava, giacché rimane la miseria spirituale: così nella Russia sovietica la gente è divenuta forse anche libera sul piano economico, ma si trova, — e in maniera quanto sconvolgente — in una profonda disperazione spirituale.

Lo sforzo marxista è dunque superficiale, non discende nelle autentiche profondità della miseria umana. Certo, noi dobbiamo lottare contro la miseria sociale: ma essa non è altro che la ripercussione di un'altra, molto più profonda e più intima: il peccato, la morte, Satana. E chi ci libera da questa vera schiavitù è Gesù Cristo, lui solo. Il senso della storia, come dicono i marxisti — e noi siamo d'accordo con loro — sta nel liberare l'uomo; ma noi diciamo che solo Gesù Cristo può farlo, e coloro che lo continuano. Gli autentici salvatori dell'umanità sono i missionari e i contemplativi. Finché non ci convinceremo che dobbiamo camminare non tanto nel senso di una replica sociale del marxismo, quanto dell'inserirci nella realtà del cristianesimo, noi manterremo un complesso di inferiorità. Se anche sul piano sociale ed economico, abbiamo un dovere, questo non rappresenta il valore supremo: v'è qualcosa di più importante, di più profondo, la continuazione dell'opera di Gesù Cristo per la salvezza dell'umanità.

Certo il marxismo non nega in senso assoluto che il cristianesimo sia una grande e bella cosa, che esso

abbia suscitato nel mondo una vera rivoluzione; ma — dice — quel ch'esso ha compiuto nel passato è finito, ed ora è in crisi, e un'età nuova dell'umanità ha inizio; siamo al di là del cristianesimo, in marcia verso una religione dei tempi nuovi. Il cristiano di oggi risponde a ciò con una professione di fede: non si può andare al di là di Gesù Cristo, in Lui la fine delle cose è raggiunta, Lui solo è l'Ultimo, l'eterna giovinezza del mondo. Lui solo è sempre il Nuovo, Colui al di là del quale non v'è assolutamente nulla e con il quale la fine delle cose è raggiunta. Con Lui s'è verificato l'avvenimento fondamentale dell'umanità; così che da nessun progresso, qual esso sia, potremo attenderci nulla che abbia tanta importanza quanto ciò che possediamo in Gesù Cristo. In Lui noi abbiamo assai più di tutto ciò che nessuna tecnica, nessuna rivoluzione potrà apportarci. Per il marxismo la storia non è ancora decisa, il suo sguardo si porta verso l'avvenire. Per il cristianesimo la storia è sostanzialmente decisa e l'avvenimento essenziale è al centro, non alla fine. Non si dà più quindi un rischio totale. E l'accettazione di una salvezza dataci dal Cristo e che non è opera nostra, è un aspetto sul piano escatologico di quel riconoscimento della nostra dipendenza sostanziale che costituisce il fondamento della disposizione religiosa. Forse che non v'è più nulla da fare dunque? Così sarebbe se, dopo questo evento, non restasse un compito da assolvere, giacché ciò che è acquisito, in linea di diritto, all'umanità intera, rimane da trasmettere di fatto a tutti gli uomini. La storia sacra è anche quella del presente.

I grandi eventi del mondo presente sono dunque gli atti sacramentali. Essi sono cosa assai più grande delle grandi opere del pensiero o della scienza, delle grandi vittorie o delle grandi rivoluzioni. Queste riempiono la storia reale. Esse sono grandezze dell'ordine dell'intelligenza e dell'ordine dei corpi. Ma i sacramenti sono grandezze nell'ordine della carità. Gesù Cristo, dice Pascal, non ha fatto grandi invenzioni, ma è stato santo, santo, santo, santo per gli uomini, e terribile per il demonio.

Ecco ciò di cui noi non siamo abbastanza compresi. Pet questo, ci lasciamo tanto impressionare dalle grandezze della carne e dell'intelligenza, dimenticando che siamo noi gli strumenti dei disegni della carità trinitaria. A causa dell'importanza che noi attribuiamo loro, delle grandezze umane della Scienza, del Denaro, della Storia, dello Stato, noi facciamo degli idoli; mentre il primo comandamento dice: « Adorerai il Signore tuo Dio, e non adorerai che Lui solo ».

Ora, le opere della potenza di Dio in mezzo a noi, sono i Sacramenti. Abbiamo detto più sopra, che v'è una schiavitù più grave di quella economica, e della monopolizzazione capitalista — e che questa schiavitù è la schiavitù spirituale, l'abdicazione non nelle mani del denaro, ma in quelle delle Potenze delle tenebre. Da questa schiavitù solo il battesimo può liberarci. Uno solo infatti è colui che ci libera dalla schiavitù spirituale. Gesù Cristo che con la sua morte è disceso nel Regno della Morte e negli abissi più profondi della miseria, e che con la sua risurrezione ha infranto per sempre le porte della morte ed è uscito vincitore dagli inferi, aprendo all'umanità intera la via della liberazione spirituale. Ora il battesimo, ci ha detto S. Paolo, ci fa morire con Gesù Cristo per risuscitare con Lui, e con Lui salire alla destra del Padre. Impartito, nei primi secoli, nel corso della notte pasquale esso appariva allora veramente la continuazione delle grandi opere di liberazione compiute da Dio attraverso la liberazione del suo popolo dal giogo egiziano, nel corso della prima Pasqua, attraverso la liberazione del Figlio suo dal giogo dell'Inferno, nel corso della seconda Pasqua. La terza Pasqua non è così una semplice commemorazione liturgica delle altre due, ma la continuazione effettiva della stessa realtà.

Mistero di liberazione, il battesimo è anche mistero di « creazione ». Secondo San Paolo esso è « *palingenesi* »» seconda Genesi. Alle origini del mondo, lo Spirito di Dio librandosi come una colomba sulle acque primitive aveva suscitato in esse la vita biologica della prima cre£~ zione. È quello stesso Spirito del quale il Vangelo ci di£e

che ha coperto Maria con la sua ombra, *obumbrabit tibi,* per suscitare in essa, con la sua virtù onnipotente, la seconda creazione, quella dell'universo della grazia, del mondo dell'umanità divinizzata, di cui il Cristo è l'Oriente, il sole che eternamente si leva. Il battesimo è appunto questa ricreazione di ogni uomo. Immerso nelle acque vivificate dalle energie dello Spirito, ne esce *rigenerato,* generato di nuovo, ricreato nel Cristo e appartenente ormai alla seconda creazione. Il marxismo vede nell'uomo il demiurgo dell'umanità, che egli crea perennemente trasformandone con il lavoro le infrastrutture economiche. Ma come non può liberare l'uomo dalla schiavitù più profonda, così non può suscitare una umanità veramente nuova, perché soltanto Gesù Cristo è l'uomo veramente nuovo, *l'homo novissimus.*

CAPITOLO SESTO

AZIONE TEMPORALE E MITO MARXISTA

Ma ciò detto eccoci di fronte al problema che pone il libro di P. Montuclard \ Di fronte alla desolazione temporale nella quale si trovano tanti uomini e popoli appena riavutisi dalle catastrofi di ieri e già in ansia per le catastrofi di domani, il cristianesimo non può fare proprio nulla? Ecco il tragico interrogativo che sale alle nostre labbra. Come restar sordi a questo appello? Se Cristo s'è rifiutato di essere considerato dalla folla come un taumaturgo destinato a soddisfare i suoi bisogni temporali, resta pur vero tuttavia che egli ha avuto pietà della moltitudine e che egli le ha pur dato infine, anche del pane per il suo corpo. La volontà cristiana di mantenersi sul piano escatologico della salvezza eterna non può essere indifferenza per la sofferenza temporale degli uomini. Ecco il dramma che il P. Montuclard avverte profondamente e che noi sentiamo con lui.

Vorremmo però proporre qui alcune riflessioni a proposito della soluzione ch'egli porta, in particolare su quel che riguarda la efficacia temporale del cristianesimo. Dopo aver dimostrato che il cristianesimo non ha

[1] *Dieu pour quoì faire?, Jeimesse de l'Église,* XIII.

per compito di procurarci vantaggi umani, ma di aprirci al mistero di Dio, egli continua: « Quel paradiso in terra, quella società senza classi ove lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo sparirebbe completamente, spetta a noi di immaginarlo, di provocarne l'avvento con una azione paziente e ardita, fondata su una consapevolezza sempre più precisa delle leggi che governano l'evoluzione e il progresso delle società. Noi ignoriamo ancora, senza dubbio, in parte ciò di cui la sociologia, il socialismo scientifico, la psicologia, la medicina, la pedagogia, e tante altre scienze ci renderanno un giorno capaci. Ma ciò di cui siamo sicuri fin d'ora è che una immensa speranza ormai ci è promessa» (pag. 51).

Così se abbiamo ben inteso il pensiero dell'Autore, di fianco alla salvezza spirituale v'è dunque un « paradiso sulla terra », « una immensa speranza ». Questa speranza è fondata sui poteri straordinari che la scienza conferisce all'uomo. Essa lo rende capace di ottenere una « trasfigurazione della condizione umana ». Ora questa speranza il cristiano deve condividerla. L'errore dei marxisti consiste nel credere ch'essa escluda la speranza escatologica.' Ma essi non hanno torto nel concepire questa speranza temporale. Se il cristiano si oppone ai marxisti perché crede in Dio, può condividere d'altra parte la loro fede nella capacità dell'uomo di trasformare la condizione umana. Bisogna effettivamente separare i due domini. L'azione del cristiano si esercita su due mondi diversi. Sul piano temporale è un uomo tra gli uomini, né più né meno. Ma egli ha in più, una dimensione divina.

Bisogna riconoscere che a prima vista questa soluzione è seducente. Per quei cristiani stanchi di tutte le confusioni d'un certo cristianesimo sociale che pretende dedurre dal cristianesimo le soluzioni dei problemi temporali, e che finisce solo col degradare il cristianesimo ad azione temporale, manifestandone poi l'inefficacia su questo piano, il ritorno ad una giusta distinzione dei domini, è salutare. Io dico: una giusta distinzione — ma dovremo subito chiederci se essa non giunge qui fino ad una dannosa separazione. Rimane tuttavia impor-

tante affermare che il cristiano ha da un lato una vocazione spirituale, che egli attende il regno a venire — e che dall'altro ha il dovere di adoprarsi sul piano temporale per migliorare la sorte dei suoi fratelli.

Ma il problema riguarda appunto il significato da dare a questo miglioramento. Si può intendere, posti come siamo in un mondo dove le possibilità sono sempre limitate, uno sforzo per reagire ai determinismi sociologici e per rendere l'esistenza più umana. Alcuni cristiani l'hanno sempre fatto, più o meno bene, né più né meno degli altri. Non abbiamo l'abitudine di gonfiare questa azione del cristianesimo sulla civiltà, né soprattutto di farne l'essenziale. Ciò non toglie che innumerevoli esempi possono esserne citati dal Medio Evo all'epoca nostra. Bisogna essere in malafede per negare tali risultati. E bisogna essere ugualmente in malafede per esagerarli. Può essere che siano stati limitati dalla mancanza di zelo efficace presso i cristiani. Ma lo sono stati anche per i limiti opposti dalla condizione umana alla loro azione.

Com'è possibile allora che si possa parlare in modo così generale dell'inefficienza dei cristiani? « Sono duemila anni che siete sulla terra. Che cosa avete cambiato? ». È un rimprovero che abbiamo sentito spesso. Il fatto è che l'efficienza di cui qui si parla è cosa diversa da quella di cui parlavamo poco fa. Soprattutto da due secoli in qua, con lo sviluppo della scienza, gli uomini hanno preso maggior coscienza della loro potenza e delle possibilità di azione che hanno in sé. Si è così creata poco a poco la speranza di una trasformazione radicale della condizione umana per mezzo della trasformazione delle sue condizioni materiali di esistenza. L'uomo diviene così il demiurgo dell'uomo. Egli può suscitare in questo mondo un « paradiso terrestre, una società senza classi », di cui sarà debitore solo ai suoi propri sforzi.

Ecco ciò che si intende oggi per speranza temporale. È questa appunto la speranza che, a quanto il P. Montuclard sembra pensare, il cristiano può condividere, dissociandola beninteso dalle caratteristiche atee ch'essa coni-

porta presso i marxisti e senza detrimento della speranza propriamente spirituale. Quel che si rimprovererà di conseguenza al cristianesimo quando si dirà ch'esso non è efficace, sarà dunque di non aver stabilito sulla terra, con gli sforzi degli uomini, un paradiso terrestre. P. Montuclard pone altrove la questione che è al centro dell'argomento :

« Come potete affermare che la salvezza, ogni salvezza viene da Cristo, quando poi domandate al cristiano di votarsi nel temporale ad un miglioramento temporale della condizione umana? Questo progresso umano non costituisce anch'esso una salvezza? Una salvezza dell'uomo per opera dell'uomo, di fianco alla salvezza accordata da Dio tramite Gesù Cristo? »[2].

Questo è davvero il nocciolo della questione. Tutti tra i cristiani sono d'accordo nel riconoscere che v'è una storia sacra fatta dagli eventi divini della salvezza. Tutti sono pure d'accordo nel constatare come il mondo moderno abbia preso coscienza di una storia temporale dove l'evoluzione tecnologica, che ha preso il posto di quella biologica, appare come l'elemento che costruisce l'umanità. Ma qual rapporto stabilire tra queste due storie? P. Montuclard dichiara innanzitutto che la fede nel progresso « porta a coloro che non hanno Chiesa, una fede, una speranza, un senso del mondo e della vita che pur essendo incompleti, velati, inconsapevoli della loro portata e della loro dimensione totale, chiamano tuttavia gli uomini a rinnegarsi e a comportarsi come se avessero la salvezza » (pag. 32). Così la fede nel progresso appare come una specie di forma elementare di religione. Ma cosa sarà dei cristiani? Quale sarà il loro atteggiamento nei confronti del progresso tecnico? P. Montuclard, che ha il grande merito di distinguere chiaramente questa evoluzione materiale dalla Storia sacra, arriva a questa conclusione : « La preoccupazione principale della Chiesa sarà quella di riconoscere, per

[2] *Liberation de Vfiamme, Jeunesse de VÈglise,* VII, pag. 9.

animarla dall'interno, questa storia che Dio scrive al di fuori di essa, senza il suo intervento visibile e diretto » (pag. 31).

Questa soluzione apparirà a molti assai ottimista e insufficiente. Essa è innanzitutto molto ottimista. Perché se la fede nel progresso può essere talvolta l'espressione erronea dell'affermazione di un assoluto non è forse necessario affermare, quando essa diventa coscientemente la fede nella « salvezza dell'uomo per opera dell'uomo », che essa è la negazione stessa di ogni religione e la grande eresia del mondo moderno? Altri pensatori vedono perciò in essa il grande peccato del nostro tempo e l'ostacolo principale tra esso e Dio. Lo sviluppo della tecnica ha fatto prendere all'uomo coscienza del suo potere, ed egli se ne è inebriato.

« È incontestabile, scrive Kraemer[3], che i progressi materiali della civiltà danno oggi all'uomo un certo diritto di sentirsi il creatore del suo proprio mondo. Questa spontanea reazione ha tuttavia per conseguenza immediata di rinchiudere la storia e la vita dell'uomo nella propria immanenza ».

Il marxismo è la presa di coscienza di questo potere creatore dell'uomo che esclude ogni trascendenza. E Kraemer scrive, profondamente:

« Il vero vicolo cieco sta non nel fallimento dell'uomo che ha preteso di costruire società e mondi nuovi, ma piuttosto nel rifiuto ostinato di confessare il oroprio fallimento » (pag. 9).

Perché il male del mondo moderno sta molto meno nelle sue crisi temporali che nella pretesa idolatrica di salvarsi da sé.

Gabriel Marcel ci dà un approfondimento metafisico di questa pretesa idolatrica[4]. Dopo aver notato che la tecnica è di per sé indifferente e non può essere considerata in se stessa come cattiva — « Condannare la tecnica

[3] « Cahiers de l'Institut oecuménique », pag. 10.
[4] *Technìque et péché, Cheval de Troie,* I, pag. 46 e segg.

è dunque pronunciare parole prive di senso » — l'autore dimostra che la deviazione è nel « passaggio dalla tecnica propriamente detta ad una specie di idolatria di cui essa diventa l'oggetto. Seguendo questo ordine di riflessioni, si vedrà come questa idolatria tenda a degenerare in autolatria, in adorazione di se stessi » (pag. 62). Marcel viene a trovarsi qui d'accordo con Kraemer: il pericolo del culto del progresso tecnico é ch'esso chiuda l'uomo nell'adorazione del proprio potere creatore. Allora la tecnica tende a sostituire i mezzi al fine, a perdere di vista « l'irriducibile e inviolabile mistero dell'essere (pag. 91). Indifferente in partenza, essa si trasforma in tecnica del peccato ».

Ci appare così chiaro come la religione del progresso, quella della « salvezza dell'uomo ad opera dell'uomo », lungi dall'essere una forma elementare di religione, sia invece il peccato del mondo moderno. Se quel che si intende per efficacia si fonda su questa fede nel progresso bisogna dire che il cristianesimo non è effettivamente efficace. Ma bisogna subito aggiungere che ciò avviene perché questa efficacia non esiste. Con una prodigiosa mistificazione si è riusciti a far credere a molti nostri contemporanei che un paradiso terrestre era possibile. Ogni dottrina che non promette questo paradiso è considerata inefficace. Fa meraviglia vedere molti cristiani condividere tale prospettiva. Giacché questa efficacia, bisogna dirlo, è la più grossolana menzogna. Il cristianesimo ha ben ragione di non volerne sapere. La sua grandezza consiste appunto nel rifiutarsi di ingannare gli uomini, a costo di perdere aderenti, pur di non cullarli con speranze menzognere. Ciò non significa che il cristianesimo non creda ad una trasfigurazione dell'uomo. E questa trasfigurazione non riguarda solo la sua anima, ma anche il corpo e il cosmo intero. In ciò il cristianesimo è risolutamente ottimista. Ma per parte sua questa trasfigurazione esso l'attende soltanto da Dio. Ed essa è d'ordine escatologico, ossia, in sostanza, essa non è terrena, giacché la sua definizione stessa esprime il passaggio a un altro piano di esistenza.

Ciò che è possibile quaggiù è sempre strettamente limitato. Indubbiamente il cristiano dovrà lottare per migliorare la miseria dell'uomo, per far indietreggiare la malattia, la guerra, e la miseria. Ma d'altra parte ciò rimarrà sempre limitato dalla attuale condizione dell'uomo; il suo determinismo, le sue contraddizioni. Nulla può far sì che le sofferenze morali non sussistano. E anche quando la scienza facesse indietreggiare i limiti della morte, essa non farebbe che prolungare indefinitamente una esistenza miserabile. Lo ha ben dimostrato Simone de Beauvoir in *Tous les hommes sont mortels.* E, d'altronde, questa idea di un paradiso terrestre presuppone che i mezzi della scienza e dell'organizzazione sociale siano messi al servizio del bene degli uomini. Ma è chiaro che per un cristiano il peccato sussisterà nel mondo fino alla fine, e che la storia temporale rimarrà sempre ambigua. Può persino sembrare che ciò verso cui si sta camminando possa essere un inferno terrestre più schiacciante, giacché i mezzi inventati dalla scienza possono ben essere utilizzati tanto per il male quanto per il bene [5].

Così il difetto di questa speranza umana, che ben si capisce come abbia impressionato per le generosità che essa suscita, il Padre Montuclard, sta nel suo irrealismo. La mistificazione che i marxisti rimproverano ai cristiani sono essi ad operarla. Il vero oppio del popolo che distoglie dalle reali finalità è il mito del paradiso terrestre. Orientando infatti l'azione operaia verso un sovvertimento totale dell'ordine temporale, dal quale le si fa credere che verrà una società perfetta, la si distoglie dagli sforzi limitati, ma i soli veramente efficaci, volti a correggere ciò che può essere corretto e a rendere meno miserabile la condizione presente dell'uomo. Sartre ha ragione di dimostrare che l'idealismo è la peggiore delle ipocrisie, giacché esso sacrifica al

[5] Contrariamente a quel che dice H. R. Féret *(L'Apocalypse de Saint Jean, Vision chrétienne de l'histoire,* Paris, 1943, pag. 304) quando pensa che prima della fine dei tempi vi sarà un trionfo della « società cristiana ».

trionfo illusorio d'una ideologia i risultati limitati, ma ben reali tuttavia, che sono nell'ordine del possibile.

Ma bisogna andar ancora più in là. Certo bisogna dissipare l'illusione che consiste nel vedere nel cristianesimo un mezzo volto alla salvezza temporale. Il cristianesimo non dà la salvezza temporale. Ma nessuno d'altra parte può darla. Giacché questa salvezza non esiste. Detto ciò, esiste realmente un dramma della miseria temporale. Questa miseria è impossibile vincerla nella sua totalità, giacché essa è la condizione presente dell'uomo. La sua condizione presente soltanto. Sartre ha torto di vedervi la « condizione umana » come tale. Rimane che questa miseria può essere almeno diminuita. Cristo, ha pur dato del pane alla folla.

Ora, a questo scopo, la fede in Dio, può forse qualcosa? Abbiamo già detto che essa non ha per fine di migliorare le nostre condizioni temporali. È tuttavia vero che essa influisce sui costumi. E non parlo qui dell'azione temporale che un cristiano può esercitare al di fuori della sua fede. Parlo della fede come tale. Come dimostrava Mounier in una conferenza molto importante[8], non è stato distogliendosi dal suo fine spirituale per occuparsi delle cose temporali che il cristianesimo ha agito sulla civiltà. Ciò ha ottenuto rimanendo semplicemente se stesso. Il cristianesimo non ha soppresso la guerra. Questo non è affar suo. È vero tuttavia che, là dove ha messo le sue radici, esso ha effettivamente contribuito a rendere impossibile la schiavitù, a trosformare la condizione operaia, a suscitare una comunità internazionale. Il piano religioso e il piano temporale non sono così dissociati che il primo non influisca sul secondo. E se v'è una giusta distinzione tra spirituale e temporale, è anche vero che nulla sfugge al dominio di Dio.

Questa influenza del cristianesimo sulla civiltà non consiste nel trasformarla totalmente. Ma anzi, l'abbiamo ben detto, questa trasformazione è un mito. L'azione

[6] *Foi chrétienne et civilisation, Foi eri Jesus Christ et monde d'aujourd'hui,* 1949, pag. 72.

dell'uomo si muove all'interno di certe condizioni contro le quali egli non può nulla. Una rivoluzione proletaria potrà far sì che la ripartizione dei frutti della produzione sia diversa. Ma non potrà ottenere che le condizioni stesse della produzione vengano mutate e che cessino di esistere, per esempio, le inumane condizioni di lavoro nelle miniere. Ciò è legato ad uno stato di sviluppo scientifico che sarebbe esattamente lo stesso in un regime collettivista così come in un regime capitalista. La menzogna del marxismo è di dare a credere che la rivoluzione muterebbe radicalmente la condizione operaia. Questa, in sostanza, rimane la stessa. Nulla assomiglia di più alla vita di un operaio russo di quella d'un operaio americano.

Ma quello che è possibile è, all'interno di condizioni date, rendere più umana l'esistenza. Ora è un fatto che certi valori umani che di per sé non sono cristiani non hanno attinto il loro sviluppo completo se non in clima cristiano e noi li vediamo attenuarsi quando il cristianesimo scompare. Là dove il cristianesimo non c'è più, l'uomo non solo cessa di essere cristiano, ma si fa anche meno umano. Non vogliamo sopravvalutare l'idea di civiltà cristiana, soprattutto quando essa permette che si oscuri il carattere essenzialmente escatologico del cristianesimo. Siamo d'altronde convinti che autentici valori esistano anche nelle civiltà non cristiane. Ma pensiamo che lo sforzo di civilizzazione — che è la quotidiana lotta per difendere l'uomo dalle fatalità che lo minacciano — ha avuto e continua ad avere in un cristianesimo, che pur persegue essenzialmente un altro scopo, l'appoggio più efficace.

Ma si arresta forse qui la funzione storica della Chiesa? A stare alla formula di P. Montuclard si ha l'impressione che la storia sia l'opera esclusiva della civiltà umana, e che la Chiesa sia una realtà extratemporale che non può far parte della storia se non incarnandosi. Ma ciò lascia completamente da parte un aspetto essenziale della questione: ossia la natura storica del cristianesimo in quanto tale. Non bisogna dimen-

ticare, infatti, che la visione storica delle cose è una visione di origine cristiana. Ancor oggi, è il cristianesimo soltanto a conferire alla storia tutta la sua consistenza, giacché esso solo costituisce una acquisizione di valori assoluta e irreversibile. Così si fa chiaro che, da una parte, il cristianesimo, come dice P. Montuclard, deve animare le civiltà successive. Ecco ciò che costituisce le cristianità. Giacché non v'è soltanto la cristianità medioevale. E l'espressione di P. Montuclard che parla di un « formidabile regresso della Chiesa », dopo il Medio-Evo[7] ci sembra una totale misconoscenza della grandezza della civiltà cristiana borghese dei secoli classici. Ma d'altra parte il cristianesimo costituisce di per se stesso la forma eminente della storia ed esso a sua volta trascina la civiltà nel suo solco. Ecco ciò che P. Montuclard non ha abbastanza messo in rilievo.

La storia profana viene così assimilata da quella sacra. Ma ciò rimane sempre di secondaria importanza. Lo misconosce Mounier quando sembra voler fare della « sacralizzazione delle nuove figure del mondo » l'elemento costituitivo del progresso della Chiesa[8] e quando muove rimprovero a quelli che oppongono il cosmo liturgico al cosmo scientifico, di « confondere l'esistenza eterna dell'atto religioso con forme superate di rappresentazione ». Nessuno è meno attaccato di noi a strutture superate, ma non pensiamo però che la cosa essenziale per la storia sacra del nostro tempo stia nell'adeguarsi alle strutture del mondo moderno. È questo il punto sul quale non siamo d'accordo col P. Montuclard quando scrive: « Ci si rende ben conto che il progresso della Chiesa non può stare nelle mani dei puri spiritualisti »[9]. Se per progresso della Chiesa si intende il suo adattarsi ai mutamenti delle strutture sociali, è ben chiaro che ciò non è opera dei santi. Ma questo con-

[7] *Délivrance de l'homme,* pag. 30.
[8] Emmanuel Mounier, *La petite peur du XX" siede,* pag. 103,
[9] *Je bàtirai mon Église, Jeunesse de l'Égtise,* Vili, pag. 25.

cetto del progresso della Chiesa corrisponde ad una realtà che resta alla superficie della storia, in una zona che è precisamente quella nella quale si muove il marxismo e dove le trasformazioni dell'infrastruttura economica costituiscono un progresso nel quale la Chiesa non fa che incarnarsi. Ma la vera storia non è questa. Ecco quanto abbiamo voluto dimostrare in queste pagine. Il vero progresso della Chiesa è quello della liberazione delle anime schiave, per mezzo del Battesimo, e dell'estensione della gloria di Dio per mezzo dell'Eucaristia; di questa storia allora sono proprio i Santi i grandi protagonisti.

CAPITOLO SETTIMO

UN' INTERPRETAZIONE BIBLICA DELLA STORIA CONTEMPORANEA

Accade spesso ai nostri giorni di vedere filosofi e teologi scrivere sul senso della storia. Ma ci si può sempre chiedere in qual misura essi forzino i fatti per farli rientrare nel loro sistema. Gli storici di professione guardano spesso queste generalizzazioni con una certa ironia. Si corre allora il rischio di avere da un lato storici che si rinchiudono nella « storia accademica », che accertano l'autenticità degli avvenimenti, ma rifiutandosi di interpretarli — e dall'altra teologi che danno un'interpretazione — senza essersi però prima assicurati circa l'esattezza dei fatti sui quali si appoggiano. C'è una soluzione a questo problema? Bisognerebbe che un autentico storico si ponesse la questione di sapere se v'è una interpretazione valida della storia. È appunto ciò che ha fatto Hubert Butterfield nel suo notevole libretto: *Christianity and History* '.

Che « la storia accademica » non possa bastare a se stessa, che sia necessaria un'interpretazione è cosa evidente, e il Butterfield ne è ben d'accordo. Pretendere

[1] London, G. BelJs and *Son, 1949,* pagg. 146.

di fare della storia pura sarebbe un'ipocrisia. Ogni ordine stabilito tra i fatti, presuppone un'interpretazione[2].

Ma ciò non significa che si debba per questo rientrare sul terreno della soggettività. Dire che si va oltre la semplice enumerazione dei fatti non vuol dire uscire dal dominio del rigore ed entrare in quello dell'arbitrio. Se c'è una verità della « storia accademica » che consiste nello stabilire esattamente i fatti, v'è anche una verità dell'interpretazione storica. Ma si tratta di sapere quale sia questa interpretazione vera. Essa non può più ben inteso, essere il risultato di metodi puramente critici, ma non perciò è meno suscettibile d'essere stabilita con un rigore che pur non essendo dello stesso ordine non è tuttavia meno valido.

L'oggetto del libro è appunto questa ricerca della vera interpretazione della storia. Butterfield comincia col criticare le interpretazioni false. Non senza humour nota che secondo i protestanti dell'inizio di questo secolo, « il Papa infallibile è sempre qualche professore » (pagina 9). Questo, prosegue egli, è « un sistema che ha inconvenienti maggiori di quello di Roma, giacché la Sede dell'autorità può mutare ogni giorno e trasferirsi ad un nuovo dottore del quale non s'era mai prima sentito parlare » (ivi). Gli spiriti vengono così ingombrati da concetti ch'essi considerano come oggettivi e che non sono invece che modi di vedere. Invece di riconoscere le cose come stanno le si vede « nelle categorie create dagli storici, attribuendo per es. al Rinascimento molte cose, mentre il Rinascimento è solo una etichetta scelta dagli storici da applicare ad una generazione umana » (pag. 115).

Questi dogmatismi sono pericolosi perché formano uno schermo tra la realtà dei fatti e il nostro spirito. Lo sono anche perché la visuale ch'essi ci danno della realtà, è deformante. Butterfield constata la spaventosa influenza esercitata oggi sugli spiriti da certi concetti

[2] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de Vhìstoìre,* 1936, pag. 259 e segg.

della storia, molto più importante e più grave di quella esercitata dai concetti scientifici in quanto più direttamente concernenti le realtà umane (pag. 10). Un primo pericolo sta nel concepire la storia umana come il prolungamento dell'ordine biologico, prendendo in considerazione soltanto lo sviluppo della specie. Questo atteggiamento è « più comprensibile, più pericoloso, e più facile da accettare di quanto molti non credano » (pag. 6). Un primo principio sarà dunque che bisogna sempre distinguere tra storia e natura e considerare il mondo umano come una realtà a parte (pag. 7).

Un'altra visione è quella che propone il marxismo. La posizione di Butterfield a questo proposito è complessa e interessante. Bisogna innanzitutto riconoscere che il concetto marxista dell'importanza delle condizioni sociali per l'esistenza umana contiene una grande parte di verità (pag. 31). Ma l'illusione del marxismo e di tutti i pensatori che stabiliscono una relazione tra lo sviluppo tecnico e il progresso morale è nel credere che le condizioni di vita modifichino la natura umana. L'origine di questa illusione consiste nel fatto che effettivamente certe condizioni sociali stabiliscono un certo livello di moralità che si può chiamare civiltà (pag. 31). Ma queste istituzioni non sono che compromessi per mezzo dei quali gli egoismi accettano di limitarsi senza tuttavia scomparire. Non appena le istituzioni crollassero a causa di una crisi, riapparirebbe la barbarie che era solo mascherata da un' ipocrita vernice di civiltà (pag. 39). Nessun progresso tecnico o sociale ha dunque efficacia sull'uomo. « Nessuno ha mai inventato una forma di organizzazione politica che l'ingegnosità del demonio non abbia potuto trovar modo di sfruttare a fini malvagi» (pag. 39). Il pericolo maggiore consiste nel farsi illusioni a questo proposito. Nulla è peggio di un idealismo ottimista in base al quale certe civiltà si considerano come rappresentanti dei veri valori e condannano le altre in nome di questa buona coscienza. « Le situazioni si fanno più tese e le barriere più disperate a causa dell'universale pretesa umana di autogiusti-

ficazione » (pag. 40). V'è un principio essenziale per lo storico, quello di non credere alla natura umana (pag. 47). Non si capirà nulla della storia se non si parte dal principio dell'universale colpevolezza. Questa osservazione è il centro del libro, l'idea essenziale di Butterfield. Essa stabilisce appunto un legame tra il punto di vista del puro storico e quello del teologo biblico. Per Butterfield lo storico veramente oggettivo che esamini lealmente i fatti, deve arrivare alla conclusione che lj^rigine di tutti gli errori come di tutti i delitti della storia è l'autogiustificazione. Ora il principio essenziale della Rivelazione biblica è precisamente questo : che nessuno è giusto, e tutti sono peccatori: è il dogma del peccato originale.

« Benché la storia non porti questi problemi al grado di profondità al quale il teologo può portare i suoi giudizi, e denunciare la menzogna della nostra pretesa giustizia, mi sembra che anche tenendosi al suo livello, anche nell'ambito degli avvenimenti storicamente osservabili, lo storico debba dare la mano al teologo » (pag. 40).

L'importanza di questa considerazione è evidente. Non si tratta qui, in realtà, d'una interpretazione della storia che venga ad aggiungersi dal di fuori e che avrebbe soltanto il valore di un tentativo soggettivo. È l'esame oggettivo della realtà storica che conduce lo storico ad una conclusione, d'altra parte negativa, giacché essa viene a distruggere ogni pretesa di interpretazione, per giustificata che fosse da una qualsiasi teoria, e finisce per concordare con la visione biblica del mondo. Così l'essenza della profezia non è forse la denuncia di tutte le pretese umane di organizzare la storia secondo proprie vedute? Lo scetticismo dello storico concorda con il pessimismo del profeta. L'interpretazione biblica della storia non è una teologia di più che avrebbe ad aggiungersi alle altre. Essa è la denuncia di ogni teoria umana della storia. Essa dimostra che la storia trova il suo significato solo nel mistero dell'uomo, al quale ci introduce la Rivelazione.

Questa denuncia, d'altra parte, non riguarda soltanto le interpretazioni atee. Vale anche per le interpretazioni cristiane. Uno dei capitoli più interessanti del libro è quello che riguarda certe interpretazioni « ecclesiastiche » della storia. Butterfield vi dimostra che c'è una buona coscienza dei cristiani altrettanto ipocrita quanto quella dei comunisti. Egli denuncia l'illusione secondo la quale si attribuisce alla Chiesa il progresso sociale o il progresso della civiltà. Il progresso sociale è dovuto alla lotta operaia guidata dal comunismo assai più che alla Chiesa (pag. 133).

L'errore del comunismo è di credersi per questo il principio del progresso umano. D'altra parte la funzione della Chiesa non è quella di salvare le civiltà (pag. 130). Ma è se mai di rivelare all'uomo ch'egli è un peccatore e che solo riconoscendosi peccatore può aprirsi alla salvezza.

Come ci apparirà allora la storia nella luce del dogma del peccato universale? Dopo aver denunciato le false ideologie, cristiane o no, Butterfield affronta l'aspetto positivo del problema. A chi consideri lo sviluppo storico non riesce facile « vedere che la moralità stessa fa parte della struttura della storia, che essa è qualchecosa di altrettanto reale e potente nella sua attività quanto la forza materiale dei principati e delle potenze » (p. 49). Al primo momento sembra che sia il realismo politico a trionfare ovunque, con Napoleone, con Bismark. E vorremmo aggiungere, con Gladstone. Ma questo carattere assurdo della storia apparente è una indicazione che ci dimostra come non ne cercassimo il significato sul suo vero piano. A questo punto è necessario rifarsi alla visione di Isaia. Il trionfo politico di una nazione non significa in alcun modo che essa sia benedetta da Dio. Questa è l'illusione del messianismo politico (pag. 80). Significa soltanto che Dio se ne serve come strumento dei suoi giudizi, salvo poi a infrangerli in seguito. Se v'è qualcosa di certo nel giudizio che un cristiano deve portare sulle realtà economiche e politiche, è ch'esse sono tutte relative. Quando ci se ne fa un assoluto, si cade nell'idolatria. L'errore del comunismo consiste appunto nel ritenere se stesso il bene e il capita-

lismo il male. L'errore del capitalismo è quello di fare il giudizio inverso. Capitalismo, collettivismo sono ognuno verità parziali. Per non aver voluto riconoscere questo gli uomini del nostro tempo hanno voluto rendere ideologico quel ch'era soltanto politico. Non v'è una mistica della politica. Mistico è solo Gesù. Questa confusione di politica e di mistica crea i fanatismi, le ideologie sanguinarie, ove i falsi dei delle nazioni si affrontano. La funzione del cristiano è quella di denunciare questi falsi dei. La pace è possibile solo in un mondo dove ognuno sa di non possedere se non una verità parziale e che quindi non solo non deve escludere gli altri, ma amarli perché anch'essi possiedono una parte di verità.

Il successo esteriore non è dunque in nessun modo il segno di una benedizione divina. E nulla sarebbe quindi più pericoloso che attingere motivo di buona coscienza in una vittoria temporale. Essa dovrebbe essere invece per un popolo un motivo di umiliazione. Ma bisogna andare ancora più in là. La realtà dello storia non consiste in quei progressi di civiltà, di cui una nazione o una classe si trovasse ad essere la promotrice, di modo che il suo destino assumerebbe a un certo momento un senso provvidenziale. In realtà ogni generazione è equidistante dall'eternità (pag. 66). Ma il vero senso della storia è quello di essere, attraverso la diversità delle vicissitudini esteriori, «la plasmatrice e l'educatrice delle anime umane» (pag. 76). Bisogna giudicare un'epoca non dai suoi risultati tecnici, ma dalla sua attitudine a suscitare personalità « che rappresentino quanto di più alto si conosca al mondo » (pag. 76).

In questa prospettiva appare chiaro che gli insuccessi storici sono altrettanto fecondi, e spesso anche più dei successi. Anche qui Butterfield si riferisce alla storia di Israele. Egli dimostra come

« gli antichi Ebrei, in mezzo a disastri più insistenti e disperati di quelli dei popoli del mondo moderno, abbiano volto, per

virtù delle loro risorse interiori, la loro tragedia in uno tra i cinque o sei momenti creatori della storia del mondo » (p. 75).

Mentre la prosperità li manteneva in una visione ancora grossolana dell'esistenza, nell'infelicità il popolo ebreo ha attinto certe profondità ineguagliate dell'esperienza umana, come quelle della potenza redentrice dell'amore, quali si trovano nel secondo Isaia. Soltanto in un mondo ove la sofferenza è possibile « gli esseri umani misurano le altezze e le profondità dell'amore e arrivano ad attingere la musica sublime della vita » (p. 87).

Non sono infatti le condizioni tecniche o le influenze ideologiche a dare l'impronta sostanziale ad un'epoca, ma la profondità dell'esperienza umana e divina che vi si matura. Ciò che importa, in conclusione, non sono le circostanze storiche che di per sé sono indifferenti, ma la reazione delle personalità umane a queste circostanze. Ora, se l'infelicità non è di per sé creatrice, essa può costituire tuttavia un richiamo alle profondità dell'anima, mentre la prosperità minaccia di trattenere in zone superficiali.

Così alla fine di una lunga familiarità con le realtà del passato, un grande storico il quale ha esperimentato il vuoto di tutti i miti che ingombrano le interpretazioni moderne della storia ci mette a parte della sua esperienza. E questa esperienza dice che un semplice cristiano penetra più addentro nel vero mistero della storia di quanto non facciano i sapienti eruditi impacciati da sistemi pretenziosi. Anche nello studio della storia è necessario un certo genere di conquistata semplicità proprio per vedere le cose così come realmente sono (p. 115). Sotto questo sguardo sereno i protagonisti della storia apparente si mostrano nella loro vera luce, nella loro pretenziosa nullità. Essi in realtà sono impegnati in un'altra storia, quella vera, quella attraverso la quale Dio forma in questo mondo le anime eterne ch'egli destina al suo Regno. Dio si serve di essi come di strumenti. Ma non in essi risiedono i veri valori. Non attorno a loro si edifica la storia. Dio ha creato il mondo per i

suoi santi, per essi e in funzione di essi la storia assume il suo significato.

Nel libro del Butterfield ritorna spesso una parola, che ne esprime tutto il sapore umano e divino: quella del giudizio. Essa esprime la visione sobria, carica di esperienza di un grande storico che conosce bene ciò di cui parla e al tempo stesso ci presenta i fatti nella loro verità storica. Ciò fa di questo libro, dal punto di vista intellettuale, una lettura piena di interesse. Ma esso esprime anche la prospettiva divina del mondo. Il giudizio è la manifestazione di quel che le cose sono agli occhi di Dio, ossia di quel che esse realmente sono. In questa luce i falsi valori svaniscono, qualsiasi posto essi abbiano occupato nella storia; e i veri valori, i valori segreti della carità vengono in luce. Tale giudizio, nel mondo presente nascosto, si rivela nella luce della fede. È quanto esprime il Cantico di Maria: « Ha deposto i potenti dal loro trono ed ha esaltato gli umili ». E questa visione suscita nell'anima di Maria una profonda esultanza, la soddisfazione di vedere le cose messe al loro vero posto.

Solo questa luce del Giudizio illumina veramente la storia. Il merito del libro di Butterfield sta nel dimostrare che fuori di quella essa resta senza significato. Ora se, come a noi pare, il grande pericolo del mondo attuale sta proprio nell'erigere a dogmi interpretazioni fallaci, nel conferire un valore di umanità al progresso tecnico, nel dotare certe classi e certe nazioni di una funzione messianica, ben si capisce come il libro del Butterfield ci appaia come un grande soffio di aria salubre che porta via tutti i miasmi. Spogliata dai falsi orpelli di cui cerca di rivestirsi, la storia appare nella sua nudità, come lo spettacolo del peccato eterno. Ma solo nella misura in cui si riconosce come tale essa diviene anche la storia della vera redenzione, ossia la storia senz'altro.

L'interpretazione del Butterfield si trova sorprendentemente rafforzata da un'opera che non è più questa volta, di uno storico, ma di un filosofo — e il cui punto di partenza è diverso. Il problema che si pone il Lowith

è di sapere se l'inchiesta *(hìstoria)* sui fatti della storia umana e l'interpretazione teologica della storia sacra sono suscettibili di incontrarsi[3]. La storia sacra ci può fornire una interpretazione della storia empirica? Si può dire che, da due millenni, il pensiero cristiano si muove attorno a questo problema senza poterlo risolvere. Tuttavia un certo numero di pensatori ha tentato di interpretare la storia delle civiltà in un senso provvidenzialista, come fosse tesa verso l'instaurazione di una civiltà cristiana. Il Lowith insiste innanzitutto su Bossuet. Ma è interessante notare che questo è già il pensiero di Eusebio di Cesarea che vede *nell'imperium romanum* la preparazione provvidenziale della regalità costantiniana. E all'altra estremità della storia, il Toynbee arriva a una prospettiva dello stesso ordine, quando vede nel cristianesimo la forma culminante della civiltà.

La filosofia dello storia nasce appunto a partire da questa interpretazione cristiana della storia profana. Essa appare con Voltaire quando costui, sostituendo l'idea della Provvidenza con quella del progresso dei lumi interpreta la storia come uno sviluppo indefinito della civiltà. Questo concetto ottimista troverà la sua espressione più perfetta in Condorcet, di cui il Lowith ha ragione di sottolineare l'importanza. Hegel gli darà una potente armatura filosofica. La storia è tutta razionale[4]. Lo Spirito la conduce irrevocabilmente al suo compimento. Solo la limitatezza della nostra visuale ci impedisce di rendercene conto. Marx non avrà che da dare a questa prospettiva l'appoggio di una dialettica dell'economia per conferirle l'apparenza d'un completo rigore scientifico.

Ma in realtà questa filosofia della storia non presenta in alcun modo quel carattere scientifico che pretende di avere in Comte o in Marx. Nata da una laicizzazione della dottrina provvidenziale, essa reca l'im-

[3] *Meaning in history,* Chicago, 1949.
[4] Vedi G. Fessard, *Théologie et histoire,* « Dieu vivant », **Vili, 1947, pag. 59.**

pronta della difficoltà fondamentale di questa. Essa rappresenta un compromesso tra uno studio positivo dei fatti e una affermazione di valore che è, per parte sua, un atto di fede. Ora, questo atto di fede, che ha un fondamento quando per il credente si fonda sulla parola di Dio, qui non ha più alcun valore. La filosofia laica della storia, la dottrina del progresso si presentano dunque come un puro mito. La sola visione della storia che risponde all'esame positivo dei fatti è quello di Burckhardt che mostra l'uomo alle prese con situazioni sociologiche diverse e che dimostra la sua grandezza superandoli. Ma questa grandezza era la stessa al tempo di Pericle come al tempo di Napoleone. La storia empirica non manifesta alcun progresso nel senso di una conquista di valore umano.

È forse più valida la visione provvidenzialista? Il dato sul quale si fonda è solido, giacché si tratta della parola di Dio. Ma la parola di Dio riguarda avvenimenti che sono oggetto di fede. Lo sforzo di Eusebio e di Bossuet per interpretare la storia degli imperi alla luce della rivelazione si mostra assai fallace. Le critiche del Lowith concordano qui con quelle di Butterfield. Lo sviluppo degli imperi, l'evoluzione economica, il progresso delle civiltà non sembrano offrire relazione alcuna con lo sviluppo del Regno di Dio e con lo svolgimento della storia sacra. Non agiscono su questa. E reciprocamente l'influenza del cristianesimo sulla storia della civiltà non concerne le strutture stesse ma soltanto, come già vedeva Orosio, una certa riforma di queste per adattarle alle esigenze dell'esistenza cristiana.

Così storia profana e storia sacra apparirebbero come due realtà indipendenti l'una dall'altra, o tali comunque che riesce impossibile coglierne la relazione. Ognuna di esse proviene da un genere diverso di conoscenza. La storia profana costituisce l'oggetto dell'inchiesta storica, della *historia* in senso antico. La storia sacra è oggetto di una pura fede. Tra le due non v'è quel dominio intermediario che sarebbe quello di una filosofia della storia, sia essa d'altra parte religiosa o prò-

fana. « Più perspicace di ogni sublime visione dei filosofi o dei teologi, è il senso naturale dell'uomo ordinario e il senso soprannaturale del credente cristiano. Né l'uno né l'altro pretendono di rintracciare nella trama della storia umana il disegno di Dio o del processo storico stesso. Essi si accontentano di cercare di liberare l'uomo dalla oppressione della storia del mondo, favorendo un atteggiamento di scetticismo o di fede » (p. 8).

Le conclusioni di un filosofo — quale è il Lowith — vengono a riconfermare in modo straordinario quelle di uno storico come il Butterfield. Esse esprimono una reazione comune contro le filosofie ottimiste del progresso, delle quali il Butterfield ha magistralmente denunciato il farisaismo.

Esse esprimono anche una felice reazione alla laicizzazione della visione biblica della storia e una netta affermazione che il significato ultimo della storia è oggetto di fede teologica e non di esperienza empirica. Ciò detto, bisogna pur riconoscere che esse vanno un poco troppo innanzi nel senso del pessimismo, scavando una fossa incolmabile tra storia santa e storia profana. Noi diremo che se quest'ultima non ha significato in se stessa, essa lo riceve in quanto incorporata nella storia sacra. La storia delle città e delle filosofie ha il suo posto nel disegno totale di Dio. Ma resta pur vero che questa relazione tra gli avvenimenti della storia profana e la storia sacra rimane un mistero profondo che sfugge ad ogni tentativo di determinazione.

CAPITOLO OTTAVO

STORIA DELLE RELIGIONI E STORIA DELLA SALVEZZA

Quando si studiano le grandi religioni non cristiane: induismo, islamismo, confucianesimo, ci si imbatte in un problema che non può essere evitato: quello del confronto tra queste religioni e il cristianesimo. Noi vorremmo affrontare questo problema decisivo. L'argomento dunque è strettamente definito. Non si tratta di precisare in che cosa consistano queste diverse religioni, e neppure di fornire una esposizione del cristianesimo qual'esso è in se stesso, ma di vedere come possiamo rappresentarci la sua relazione con le altre religioni. Il problema si presenta oggi importante. Da ogni parte libri e riviste mettono a nostra disposizione i capolavori religiosi dell'India, dell'Islam e di Israele. D'altra parte siamo indotti ad avvicinare ogni giorno rappresentanti di queste grandi religioni. Che noi leggiamo i libri o che incontriamo persone, rimaniamo spesso colpiti dall'alto livello di religiosità che ci viene offerto. Il che non manca di suscitare in noi e attorno a noi un certo turbamento.

L'imbatterci in certa speculazione indù su tre divinità, o sul simbolismo della croce ci pone il problema

della eventuale relazione di tali dottrine con la Trinità cristiana o con la croce di Gesù Cristo. La soddisfazione che proviamo nel leggere questo o quel mistico indù o mussulmano ci mette in allarme sulla originalità dei mistici cristiani e saremmo quasi tentati di dire con Simone Weil: « In sostanza, le mistiche di quasi tutte le tradizioni religiose si incontrano quasi fino all'identità »[1] Ma dove sarebbe la trascendenza del Cristianesimo allora? E se restiamo convinti di essa, siamo poi capaci di giustificarla a noi stessi? È dunque necessario identificare la natura autentica di questa trascendenza.

Due atteggiamenti sarebbero, a questo proposito, erronei. Innanzitutto quello che vedesse nelle religioni non cristiane solo grossolane superstizioni o speculazioni senza importanza. Dobbiamo rendere giustizia ai valori religiosi che vi si trovano. « La Chiesa — ha scritto Pio XII nell'Enciclica *Divini praecones*, non ha mai trattato con disprezzo le dottrine dei pagani; essa le ha piuttosto liberate dai loro errori »[2]. Non è necessario, diceva Péguy, abbassare Severo per innalzare Poliuto. Non abbiamo bisogno di deprezzare le religioni non cristiane per mostrare la grandezza del cristianesimo. Esso ci apparirà anzi tanto più grande quanto più avremo riconosciuto dapprima la statura loro alle realtà ch'esso sorpassa.

Ma v'è un altro atteggiamento, ancor più dannoso. Oggi vediamo contestata da ogni lato o minimizzata la trascendenza del Cristianesimo, e farsi incerte le frontiere che lo dividono dalle altre religioni ». Gli uni lo vorrebbero riattaccare a una « tradizione religiosa » di cui sarebbe solo una diramazione e neppure la più importante. Altri vorrebbero vedervi soltanto un momento dell'evoluzione religiosa dell'umanità, derivato da forme religiose anteriori e forse destinato esso stesso a cedere il posto a religioni dell'avvenire. In altra direzione alcuni

[1] *Lettre à un religieux*, pag. 49.
[2] « Documentatigli catholique », 1° luglio 1951, pag. 786.

sarebbero portati a pensare che i dogmi sono di importanza secondaria e che in tutte le religioni è possibile pervenire alla sola realtà autentica, « l'esperienza spirituale ». Altri infine, dinanzi al materialismo che sale, ci direbbero di abbandonare le differenze che dividono, per unire le « forze spirituali » in uno sforzo comune.

È chiaro che tutti questi punti di vista sono per noi inaccettabili. Ma li incontriamo intorno a noi: qualche volta ci impregnano e noi non sappiamo più che cosa opporre loro. È dunque necessario porre chiaramente il problema e, rendendo giustizia al valore delle religioni passate, veder bene in che cosa il Cristianesimo le superi.

L'elemento fondamentale che caratterizza il Cristianesimo è costituito dal fatto ch'esso è essenzialmente la fede in un evento, quello della resurrezione di Cristo. Questo evento costituisce una irruzione di Dio nella storia, che modifica radicalmente la condizione umana e costituisce una assoluta novità. Ora ciò appunto distingue completamente il Cristianesimo da tutte le altre religioni. È quanto misconosce René Guénon quando riduce il Cristianesimo a null'altro se non a una delle forme che assume la tradizione originaria. Così la svuota proprio di ciò che costituisce la sua originalità. Le grandi religioni non cristiane affermano l'esistenza di un mondo eterno che si oppone al mondo del tempo. Esse ignorano il fatto di una irruzione dell'eterno nel tempo, che viene a dargli consistenza e a trasformarlo in storia.

Ciò è vero per le antiche dottrine della Grecia, sia che si tratti del mondo platonico delle idee come dell'eterno ritorno degli stoici. Ma qui mi riferirò invece preferibilmente alle religioni oggi viventi. Per quanto riguarda le religioni primitive Mircea Eliade ha rilevato « la loro rivolta contro il tempo concreto, la loro nostalgia d'un ritorno periodico al tempo mistico delle origini »[3]. Lo scopo dei riti religiosi è precisamente quello di sottrarre alla degradazione del tempo profano

[3] *Le mythe de Vetemei retour,* pag. 11.

partecipando all'eternità del tempo primordiale. Essi costituiscono dunque « una abolizione del tempo attraverso l'imitazione degli archetipi, e la ripetizione dei gesti paradigmatici. Un sacrificio non soltanto riproduce esattamente il sacrificio iniziale rivelato da un dio fin dalle origini, ma *ha* anche *luogo* in quello stesso momento mitico primordiale » *.

Ne deriva che l'evento singolo non può avere alcuna realtà e che la storia non può portare nulla di valido. È reale soltanto ciò che si ripete : « La realtà si acquista solo per ripetizione o per partecipazione; tutto ciò che non ha modello esemplare è privo di senso, ossia manca di realtà » \ Il raggiungimento di questa realtà consiste precisamente nell'abolizione del tempo profano. « Nessun evento è irreversibile, nessuna trasformazione è definitiva. In un certo senso si può anche dire che nulla di nuovo avviene nel mondo »[6]. Ben si vede come ciò sia in radicale opposizione con il concetto cristiano del valore eminente e della totale novità di quell'evento singolo dell'Incarnazione, che è un dato irreversibile.

Nelle religioni dell'India la svalutazione del tempo è forse ancora più accentuata, benché in maniera diversa. L'induismo costruisce una dottrina del tempo. È la celebre concezione degli *yugas,* dei cicli cosmici. Gli *yugas* si svolgono secondo un ordine regolare. Ma questo carattere progressivo è alla fine illusorio, giacché il succedersi degli *yugas* mette capo ad una distruzione seguita da un nuovo inizio. Questo carattere ciclico del tempo gli toglie l'irreversibilità. Ritroviamo il perpetuo ritorno, con le sue distruzioni e le sue creazioni periodiche. Ne consegue che — come nota Eliade — « nella prospettiva del Gran Tempo ogni esistenza è precaria, evanescente, illusoria. La storia si manifesta effimera e

[4] *Ibid.,* pag. 64.
[5] *Ibid.,* pg. 63.
• *Ibid.,* pag. 134.

in certo senso irreale. L'esistenza nel tempo è ontologicamente una inesistenza »[7].

Ne viene che non si tratterà neppur più come nelle religioni primitive di rigenerare il tempo profano alle sorgenti del tempo primordiale ma piuttosto di uscire addirittura dal tempo. Tutta la tecnica induista degli *yugas* ha appunto per oggetto questa uscita dal tempo, non solo tramite la presa di coscienza della sua irrealtà, ma attraverso uno sforzo effettivo di estasi fuori del tempo. Anche qui si mette capo ad una prospettiva interamente contraria a quella che la rivelazione biblica propone. Lungi dall'essere irreale e cattivo il tempo è, secondo la religione profetica, il luogo del disegno di Dio, all'interno del quale si edifica il corpo di Cristo. Come vedremo più avanti ciò involge due opposti concetti dell'estasi.

Più strano appare che le cose stiano così anche per l'Islam, il quale si riallaccia alla rivelazione biblica. Eppure è un fatto — e ciò pone ben in rilievo il carattere regressivo che lo contraddistingue. In un articolo notevole[8], Joakim Moubarac ha dimostrato che il concetto essenziale dell'Islam era quello di monoteismo primitivo sempre in via di corrompersi e che profeti successivi. Abramo, Gesù, Maometto restituiscono alla sua purezza originaria. Anche qui il tempo è pura degradazione e si tratta sempre d'un ritorno a una perfezione primitiva. Ne viene ciò che Massignon ha chiamato *Vistantaneismo :* « Il pensiero mussulmano ignora la durata continua e conosce solo atomi del tempo, *istanti* (ànàt) »".

Tale concetto non è privo di una parte di verità. Esso corrisponde a un ordine di realtà che è quello

[7] *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne,* « Eranos Jahrbuch», XX (1952), pag. 229. Vedi Anche Jules Monchanin, *Le temps dans l'hinduisme et dans le christianisme,* « Dieu vivant », XIV (1949), pag. **Ili** e segg.

[8] *L'affermation monothéiste dans le Coran,* « Dieu vivant », XX (1952), pag. 74 e segg.

[9] *Le temps dans la pensée islamique,* « Eranos Jahrbuch », XX (1952), pag. 144.

della religione naturale. È quella verità della quale i diversi paganesimi ci conservano le vestigia sia pure attraverso le loro deformazioni. Ad essa allude la *Lettera ai Romani* quando ci dice che « le realtà invisibili di Dio sono conosciute fin dalle origini del mondo attraverso le cose visibili » *(Rom,,* I, 20). Si tratta di quella rivelazione di Dio attraverso il ripetersi del ciclo stagionale nella quale gli *Atti degli Apostoti* ci additano la testimonianza che Dio ha dato ai pagani *(Atti,* XIV, 16). Sul piano naturale noi crediamo ad una natura costante delle cose. Non crediamo ad una evoluzione che ne modifichi l'essenza. In ciò siamo con Guénon. Ma proprio il Cristianesimo istaura un diverso ordine di cose. Con esso si dà veramente novità, giacché esso si presenta a noi come il fatto di una irruzione di Dio nella Storia. Il Cristianesimo è innanzitutto un avvenimento storico, l'Incarnazione di Gesù Cristo. Il che ci dimostra come l'essenza della rivelazione cristiana non sia di farci conoscere l'esistenza di un Dio — altre religioni l'hanno conosciuto — ma di mostrarci un Dio che agisce nel tempo, che penetra nella storia degli uomini, i cui interventi costituiscono atti decisivi. Dalla creazione alla risurrezione di Gesù Cristo, passando per l'elezione di Abramo, la rivelazione cristiana è quella di una storia sacra, la storia dei *mirabilia Dei.* La Bibbia è il documento di questa storia. Ed è degno di nota il fatto che di tutti i Libri Sacri solo quello dei cristiani sia una storia e non una esposizione di dottrine.

Abbiamo detto che il cristianesimo è la fede in un intervento di Dio nel mondo, per mezzo di Gesù Cristo. Passiamo ora ad una seconda affermazione: che solo questa azione di Dio può salvare l'uomo, ossia che non v'è salvezza se non in Gesù Cristo. È quanto misconosce una delle posizioni sincretiste che abbiamo appena citato : quella che ritiene che le mistiche di tutte le religioni finiscano per coincidere fino all'identità. La larghezza di questa veduta seduce certi spiriti che la contrappongono all'intransigenza cristiana. Ma affermando che le mistiche di tutte le religioni sono consimili essa finisce

per dire che ciò che salva è lo sforzo ascetico di distacco e di unione a Dio, e non l'efficacia della croce di Gesù Cristo. Siamo qui ancora in presenza d'una divergenza radicale.

Si intende bene quel che vogliamo dire. Non si tratta affatto di svalutare gli esempi di vita interiore e di distacco che troviamo nelle religioni non cristiane. La Cina con la dottrina di Confucio ci porta mirabili regole di saggezza per le relazioni tra gli uomini. L'India ci offre l'esempio di un popolo che ha sempre visto nell'ascesi e nella contemplazione l'ideale più alto. E non è possibile leggere i suoi maestri, dall'autore della *Bhaghavat-gita* a Aurobindo senza provare il sentimento della irrealtà dei beni terrestri e della sovrana realtà del mondo invisibile. Si capisce come nel nostro Occidente moderno, preoccupato solo di captare le energie dell'universo e al quale il marxismo ha comunicato l'illusione di poter trasformare l'uomo mutando le sue condizioni materiali di esistenza, la saggezza dell'India attiri le anime assetate di silenzio e di interiorità.

Rimane il fatto che tutto ciò presuppone che l'uomo possa giungere a Dio con le sue sole forze. È proprio guanto il cristianesimo nega radicalmente. Per due : agioni. La prima è la realtà del peccato originale. Essa Significa che tra l'uomo e Dio v'è una separazione che l'uomo non può abolire da sé. Egli è prigioniero del male, e non può liberarsene da solo. Non basta dire che l'uomo s'è perduto volgendosi al mondo esterno e che gli basta staccarsi dalla vita del corpo per ritrovare la pura spiritualità che è il suo stesso essere. Per il cristianesimo il corpo non è il principio del peccato. Ma l'uomo tutt'intero, anima e corpo, è separato da Dio, e Dio solo può liberarlo dalla sua prigionia con la sua grazia.

La seconda ragione è che il Dio cristiano è assolutamente inaccessibile e che Lui solo può introdurre perciò a quella partecipazione alla sua natura eh'è la vita soprannaturale. Per l'induismo, in realtà, o per il neo-platonismo l'anima è divina per natura e le basta di evitare quel che è estraneo, per trovare Dio trovando se stessa. Questa

concezione presuppone che non vi sia distinzione radicale tra il Dio increato e lo spirito creato. La mistica dell'India presuppone un certo panteismo. Invece il primo articolo della fede cristiana è la dottrina di Dio creatore, vale a dire la radicale distinzione tra Dio e l'uomo.

Dio soltanto potrà quindi sollevare l'uomo fino a quella partecipazione di Lui che è la vita soprannaturale e la cui vetta è la vita mistica. Essa è inaccessibile a qualsiasi ascesa umana.

Ciò comporta molteplici conseguenze che mettono in chiara luce la singolarità del cristianesimo. La prima è che l'atto che salva è la fede nell'azione salvifica di Gesù Cristo e non lo sforzo ascetico in se stesso. È la dottrina di cui contro Pelagio si è fatto grande campione S. Agostino. Ciò che è richiesto all'uomo per essere salvo è di riconoscersi peccatore e di aprirsi alla grazia di Dio. L'umiltà è la condizione essenziale della salvezza. L'orgoglio è il più grande ostacolo e in particolare quello dei saggi di questo mondo. È evidente il radicale capovolgimento di prospettive operatosi. Per il sincretismo le anime salve sono quelle interiorizzate, a qualsiasi religione appartengano. Per il cristianesimo salve sono quelle che credono, qualunque sia il loro grado di interiorità. Un piccolo fanciullo, un operaio oppresso dal lavoro, se credono, sono superiori ai più grandi asceti. « Noi non siamo grandi personalità religiose, ha meravigliosamente detto Guardini, noi siamo i servitori della parola ». Il Cristo aveva già detto che San Giovanni Battista poteva essere « il più grande tra i figli degli uomini, ma che il più piccolo dei figli del regno è più grande di lui ». È possibile che nel mondo vi siano grandi personalità religiose al di fuori del cristianesimo, è anche persino possibile che le grandi personalità religiose si trovino al di fuori del cristianesimo: ciò non ha alcuna importanza. Quel che importa è di obbedire alla parola di Gesù Cristo.

In questa luce si fa chiara la differenza tra le mistiche non cristiane e la mistica cristiana. Per le prime l'unione con Dio è la conclusione di una ascesi attraverso la quale l'anima spogliandosi di ciò che le è estraneo ritrova la

sua pura essenza, che è Dio stesso. L'accento verrà dunque posto sulle tecniche ascetiche: esercizi di raccoglimento, unificazione dell'anima, ecc.. Avviene che anche i mistici cristiani utilizzino questi metodi. Ma essi sono sempre secondari. E non sono mai sufficienti. Il Dio cristiano è in realtà un Dio vivente e trascendente che nessuna tecnica ha la possibilità di conquistare. Egli si comunica liberamente, quando e come vuole. L'esperienza mistica non è condizionata da alcuna tecnica. Così la grazia di Dio colpisce Paolo sulla via di Damasco, invade l'anima di Maria dell'Incarnazione, che fa rotolare botti sulla riva della Loira. Essa non ha altra fonte che la sovrana libertà dell'amore divino. Ciò che dispone l'anima a riceverlo, non sono tanto gli esercizi psicologici quanto le attitudini religiose che rendono l'anima gradita a Dio. I mistici cristiani parlano se mai di abnegazione della propria volontà; di conformità al piacere divino. Per questo anche le grazie mistiche non saranno in alcun modo legate alle forme della vita contemplativa, a condizioni esteriori di silenzio e di raccoglimento, ma si ritroveranno anche presso apostoli in piena attività. Così Francesco Saverio sulla nave che lo porta in piena tempesta verso il Giappone, è inondato dalle gioie celesti.

Potremmo presentare la stessa contrapposizione in altra forma, dicendo che la differenza tra il cristianesimo e le religioni non cristiane è quella tra l'eroe e il santo. Gli sforzi nei quali si impegnano gli asceti dell'India sono una cosa ammirevole. Essi rappresentano ciò che di più grande v'è nell'ordine umano. Ma i santi sono un'altra cosa. Essi sono spesso creature umanamente stanche e deboli. Eppure intrapprendono cose difficili e superiori alle forze dell'uomo, ma lo fanno appoggiandosi sulla forza di Dio. Tali erano i martiri dei primi secoli. Tale un Giovanni di Brébeuf che dichiarava di essere incapace di pungersi le dita con uno spillo e che parte ad evangelizzare gli Irochesi (Canada) pur sapendo di esporsi ai peggiori suplizi. Ecco perché il santo può restare umile anche nel compiere gli atti più difficili. Ecco anche perché il martirio e la santità sono prove della divinità del

cristianesimo. Se la testimonianza del martirio consìstesse solo nell'attestare che il cristianesimo ha potuto suscitare un dono totale, si potrebbe rispondere che anche altri ideali hanno fatto altrettanto. Ciò che ne fa una testimonianza è il fatto di manifestare un'azione divina proprio là dove non si trova una generosità eccezionale. L'eroismo dimostra quel che può fare l'uomo. La santità dimostra quel che può fare Dio. Per questo nessuna disposizione umana condiziona la santità. Essa domanda soltanto la fede.

Ecco quanto colpiva già Origene e Agostino. Il martirio e la santità apparivano loro come prove eminenti della trascendenza del cristianesimo, perché erano l'espressione di una *dynamis,* d'una forza di Dio che agisce nel mondo. Ora già San Paolo in funzione di ciò definiva il Vangelo : « È una potenza divina, diceva, per la salvezza di ogni uomo che crede, del Giudeo innanzitutto, e poi del Greco » *(Rom.* I, 16). E in altro passo : « La nostra predicazione del Vangelo non vi è stata fatta solo in parole, ma nella potenza dello Spirito Santo » (I *Thessalon.* I, 5). E ritorniamo così al punto essenziale che volevamo sottolineare. Il cristianesimo non è uno sforzo dell'uomo verso Dio. È una potenza divina che compie nell'uomo quel che è al di sopra dell'uomo : di fronte alla quale lo sforzo dell'uomo sarà solo una risposta : è questo il secondo carattere della sua trascendenza.

Abbiamo qui nel cristianesimo, sottolineato soprattutto il suo carattere di fatto divino. Rimane però che la sua trascendenza si manifesta anche sul piano delle dottrine. È quanto misconosce una terza specie di sincretismo che crede di ritrovare i principali dogmi cristiani, Trinità, Redenzione, ecc.. nelle altre religioni. V'è così un certo numero di accostamenti, la cui superficialità è stata dimostrata più d'una volta e che nessuno spirito serio può accettare, ma che continuano ad essere fatti circolare e a lasciare in molti spiriti una incertezza che indebolisce la fede. È dunque ancora una volta necessario parlarne. Avviene che una gran parte di questi slogan sia stata raccolta da Simone Weil nella sua *Lettre*

ó *un religieux.* Fa meraviglia che uno spirito d'altra parte così acuto abbia potuto dimostrare così scarso spirito critico in questo campo. Ma l'influenza di Simone Weil rischia di dare una nuova attualità a questo problema. Ecco perché sarà utile partire dal suo stesso testo.

Simone Weil accosta la parola di Cristo: « Io sono la vera vite » alla funzione della vite nel culto di Dioniso (pag. 21). Ora è cosa acquisita che si tratta qui di due temi diversi: il tema palestinese della vite, figura del popolo di Dio *(Isaia V, 1)* e il tema greco nel quale la vite simboleggia l'immortalità in relazione con l'ebbrezza [10]. La maternità della Vergine è avvicinata alla dee-madri dell'antichità (pag. 21). Ora è certo che il culto della Vergine nel cristianesimo deriva dalla sua funzione storica nel disegno della salvezza e non da una sublimazione della femminilità, come nelle religioni naturiste ". La morte di Cristo sulla croce è avvicinata alla crocifissione dell'anima del mondo nel *Timeo* di Platone (pag. 23). Ora è chiaro che il significato della croce nel cristianesimo deriva dal patibolo ove Gesù è stato supliziato e che aveva la forma di una T. Non deriva affatto dal simbolismo delle quattro dimensioni che si trova in diverse religioni.

La Trinità cristiana è avvicinata alle triadi greche (pag. 27), e indù (pag. 33). Ma è certo che lungi dal derivare da una esigenza dialettica, essa costituisce un puro scandalo per la ragione, giacché non si tratta di una unità primordiale e delle sue manifestazioni, ma di Tre persone che sussistono eternamente nell'unità di una natura. « San Giovanni, continua Simone Weil, servendosi della parola *Logos* e *Pneuma* indica la profonda affinità che unisce lo stoicismo greco al cristianesimo » (pag. 27). Ora è stato dimostrato in modo decisivo che il *Logos* di San Giovanni è il *dabar* ebreo, la parola in quanto creatrice, non ha nulla in comune con la ragione

io V. Corrado Leonardi, *Ampelos,* Roma, 1947, pagg. 68 e 80; Jacques Guillet, *Thémes bibliques,* pagg. 200 e 207 (trad. ital. Milano, Vita e Pensiero, 1956).

[11] Vedi Jean Daniélou, *Le eulte manale et le paganisme, Maria,* I, Beauchesne, 1949, pagg. 161-181.

stoica[12], mentre da parte sua il *pneuma* del Nuovo Testamento è la *ruah* biblica che designa Dio come potenza sotto l'immagine di un vento violento, mentre il *pneuma* greco significa l'immaterialità sotto forma del soffio della respirazione[13].

Non posso che indicare con un solo cenno la critica essenziale ad ognugno di questi punti. Si troverà il dettaglio delle dimostrazioni nei lavori che cito in nota. È accaduto spesso che il cristianesimo abbia utilizzato nella sua liturgia simbologie derivate dalle religioni naturali. Così fin dal III secolo Ippolito di Roma dà alla croce un simbolismo cosmico[14]. La lingua dei misteri pagani, a partire dal IV secolo, viene usata per i sacramenti. I dipinti delle catacombe ci presentano la vite come simbolo di immortalità[15]. Così l'abate Monchanin propone di designare la Trinità con la formula sacra *saccidànanda* che indica la triade indiana[16]. Ma sono sviluppi secondari, adattamenti culturali[17]. Nella loro origine i dogmi sono una nuova rivelazione.

Ciò significa forse che le religioni naturali non abbiano attinto alcune verità su Dio? Abbiamo già detto che esse ne hanno attinte. San Paolo stesso insegna che « a partire dalla creazione del mondo le perfezioni invisibili di Dio sono conosciute attraverso le cose visibili »[18]. Dio non ha lasciato l'umanità prima di Abramo priva del tutto di manifestazioni sue, e gli uomini hanno quindi potuto attingere qualcosa di lui e conoscere alcune delle sue perfezioni. Ma si sono fermati qui. Ossia, le religioni non cristiane hanno potuto conoscere quello che la ragione umana abbandonata a se stessa può raggiungere,

[12] V. Rudolf Kittel, *Logos*, « Theol. Wòrterbuch zum Neuen Test. », IV, pag. 69 e segg., Kohlhammer, 1938.
[13] V. G. Verbecke, *L'évotution de la doctrine du Pneuma*, Desclée, 1945.
[14] *Homélie pascale*, 50-52, Le Cerf, 1951, pagg. 176-178.
[15] Corrado Leonardi, toc. *cìt.*, pag. 193 e segg.
[16] *Art Indiati benedictin Ashram*, Terischinapalli, 1951, pag. 35 e segg.
[17] Vedi Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurigo, 1945.
[18] *Rom.*, I, 20.

cioè l'esterno di Dio, la sua esistenza e le sue perfezioni quali si manifestano attraverso la sua azione nel mondo.

Ma v'è qualcosa che mai nessuna ragione al mondo ha potuto penetrare, un terreno impenetrabile che nessun piede ha mai calcato, una tenebra nella quale non si entra per violenza, è il mistero della vita intima di Dio, la profondità trinitaria, assolutamente inaccessibile all'uomo e che solo il Figlio di Dio ha potuto rivelare. È la parola di Giovanni: « Nessuno ha mai visto Dio. Ma il Figlio Unico che è nel seno del Padre, lui solo ce lo ha fatto conoscere »[1B]. Arriviamo così al centro, al fuoco di ciò che costituisce l'irriducibile originalità del cristianesimo, ossia che il Figlio di Dio, sceso tra noi, ci ha rivelato due verità strettamente unite l'una all'altra: la presenza in Dio di quella misteriosa vita d'amore che si chiama Trinità, e la nostra chiamata, in Lui e per Lui, a partecipare eternamente a questa vita. Mistero della Trinità, conosciuto attraverso la presenza del Verbo stesso, disceso nella carne, mistero della divinizzazione dell'uomo in Lui: tutto il cristianesimo sta qui. Esso si riassume in una persona, la persona di Gesù Cristo, Dio fatto uomo, nel quale si trova tutto ciò che noi dobbiamo sapere. Qui tocchiamo veramente ciò che rappresenta la differenza essenziale: ciò che costituisce il contenuto proprio del cristianesimo, ciò che fonda, in definitiva, la sua trascendenza, è Gesù Cristo, Figlio di Dio, che ci dà la salvezza. Le religioni naturali testimoniano — ed è ciò che c'è in esse di valido — il movimento dell'uomo verso Dio; il cristianesimo è il movimento di Dio verso l'uomo, che in Gesù Cristo giunge a toccarlo, per condurlo a Lui.

Così la rivelazione biblica costituisce una realtà radicalmente diversa da quella delle religioni naturali. Non vi si può vedere solo una forma, sia pure eminente, del sentimento religioso come fanno Sòderblon o Hocking. Significa ciò forse che le religioni naturali non contengono elementi validi? Abbiamo già detto nella nostra

™ *Giov.*, I, 18.

introduzione che non è così. Esse rappresentano una forma autentica di religione, la manifestazione di Dio attraverso la regolarità dei cicli cosmici, che corrisponde all'alleanza noetica. Ma questa prima alleanza è ormai scaduta da quando ne è intervenuta una nuova e migliore. E d'altra parte, nelle sue forme storiche, che sono le diverse religioni non cristiane, la religione naturale è sempre più o meno corrotta. Lo notava già Agostino quando si desolava al vedere Socrate, il saggio precristiano per eccellenza, giunto tanto vicino alla verità, chiedere, prima di morire, che venisse sacrificato un gallo ad Esculapio.

Si dovrà dire allora che esse sono per noi ormai prive di interesse? Abbiamo detto ch'esse contengono elementi validi, residui della rivelazione originaria. La loro sparizione non costituirebbe forse allora una perdita? Questo timore faceva dire a Simone Weil: « Se le altre tradizioni sparissero dalla superficie della terra, ciò sarebbe una perdita irreparabile. I missionari ne hanno già fatte sparire troppe » (pag. 35). In uno studio degno di nota[20], Joachim Wach ha messo in luce l'interesse permanente che anche in regime cristiano, conservano le categorie religiose delle religioni non cristiane. Giacché se la rivelazione è definitivamente acquisita in Gesù Cristo, la nostra comprensione della rivelazione può progredire continuamente e quelle categorie ci sono di aiuto. Pio XII nell'Enciclica « *Divini praecones* » ha definito con precisione l'atteggiamento del cattolicesimo a questo proposito, ed ha mostrato il suo rispetto dei valori autentici delle religioni naturali: « La Chiesa non ha mai trattato con disprezzo e disdegno le dottrine dei pagani, essa le ha piuttosto liberate da ogni errore, le ha perfezionate e coronate con la sapienza cristiana »[21].

È da notare come la stessa Bibbia ci dia l'esempio di ciò. Vivendo a contatto con religioni ricche in fatto di espressioni mitiche e cultuali, il popolo di Dio, pur respin-

[20] *Types of religious experiences*, pagg. 3-29.
[21] « Documentation catholique », 1° luglio 1951, pag. 786.

gendo queste religioni in tutte le loro deficienze e imperfezioni, non ha cessato tuttavia di desumere da esse alcuni elementi. Polemizzando contro i miti cosmogonici babilonesi o cananei gli autori dei primi capitoli della Genesi utilizzano le loro forme di rappresentazione. Il culto mosaico si ispira ad usi rituali dell'Egitto faraonico. L'escatologia e l'angelologia degli autori dell'Apocalissi derivano dall'Iran numerosi elementi per includerli nella loro visione della storia.

Uno degli esempi più caratteristici è quello dei Libri della Sapienza. L'Oriente semitico e greco aveva conosciuto da tempo immemorabile uomini saggi che avevano espresso l'esperienza delle nazioni. In un passaggio di Ezechiele, si parla di Daniele. Ora gli scavi di Ras Shamra ci hanno fatto conoscere questo antico saggio cananeo che rappresenta la saggezza di quel popolo che ha preceduto, in Palestina, i Giudei. Abbiamo ritrovato la storia del saggio babilonese Arikah, di cui si parla nel *Libro di Tobia.* Giobbe era un saggio edomita, e la Scrittura non ha esitato a porre sulle sue labbra alcuni dei suoi insegnamenti più alti. Il libro egiziano di Amen-em-opé richiama, sotto più di un aspetto, le sentenze del *Libro dei Proverbi.* E anche la Grecia ha conosciuto i suoi Sette Saggi.

Con la rivelazione biblica fa la sua apparizione una saggezza nuova e migliore. Il primo *Libro dei Re* ne afferma la superiorità: « La saggezza di Salomone superava la saggezza di tutti i figli dell'Oriente, e tutta la saggezza dell'Egitto. Era più saggio di ogni altro uomo, più di Ethan l'Ezrahita, più di Heman, Chacol e Dorda, i figli di Mahol » (V, 10-11). Il Cristo apporterà una saggezza ancora più perfetta, che sarà follia per la saggezza umana: « V'è qui qualcosa più di Salomone » *(Matteo,* XII, 42). Ma i libri sapienziali, ma le sentenze del rabbi di Nazareth conserveranno il meglio della saggezza delle nazioni penetrandola di uno spirito nuovo. Si sono messi in rilievo i numerosi contatti tra i temi

della saggezza biblica e le saggezze pagane[22]. Così la Chiesa, a sua volta, non tratta con disprezzo le dottrine dei pagani ma le libera, « le compie e le corona ».

Questa formula riassume mirabilmente l'atteggiamento del cristianesimo. Esso non tratta con disprezzo i valori religiosi delle religioni pagane. Ma li purifica innanzitutto da ogni errore, ossia distrugge la corruzione e soprattutto l'idolatria. Per questo la conversione sarà sempre una rottura. Non si può mai passare dal paganesimo al cristianesimo per evoluzione omogenea. E poi il cristianesimo conclude e completa le verità imperfette che sussistono nelle religioni pagane, con la saggezza cristiana. Esso riprende i valori naturali dell'uomo religioso, li riprende per consacrarli. Così vediamo il cristianesimo antico integrare, dopo averli purificati, i valori della filosofia greca. E così potremo vedere domani il cristianesimo riprendere, dòpo averli purificati, tutti i valori che contengono l'ascesi degli Indù o la saggezza di Confucio. La missione cristiana, quando è veramente quel che deve essere non è distruzione ma liberazione e trasfigurazione dei valori religiosi del paganesimo. Il Cristo non è venuto per distruggere, ma per portare a compimento.

[22] Dom Hilaire Duesberg, *Les scribes inspirés*, 2 voli., 1938.

CAPITOLO NONO

GRANDEZZA E DEBOLEZZA DI RENÉ GUÉNON

La morte di René Guénon ha attirato l'attenzione su un'opera che merita di essere considerata tra le più singolari di questo tempo. Essa si costituisce così completamente al di fuori della mentalità moderna, ne urta così violentemente le abitudini più inveterate da rappresentare una specie di corpo estraneo nel mondo intellettuale d'oggi. Ma questa appunto è la grandezza di Guénon, d'essersi saputo completamente liberare da tutti i pregiudizi del giorno e d'aver elaborato la sua opera nella solitudine con un inflessibile rigore. Certo è ch'egli ha toccato i problemi più essenziali di oggi, quello della civiltà tecnica e delle minacce ch'esso comporta, quello dell'organizzazione della società economica e politica. L'ha fatto in una forma irritante e profonda al tempo stesso, ma che non può comunque lasciare indifferenti. La sua opera contiene una parte di verità; ed ha pure dei limiti che la rendono inaccettabile ad un cristiano.

Una prima verità dell'opera di Guénon è la riabilitazione della conoscenza simbolica di fronte a quella scientifica. Su questo punto più che su ogni altro, forse, egli urta le mentalità d'oggi. Per un uomo formato sui metodi positivi della chimica e dell'astronomia ritornare

all'alchimia e all'astrologia appare un'assurdità. Guénon, invece, pensa che tutto lo spirito moderno sia dominato da un'immensa deviazione, e che vi sia più verità essenziale nell'astrologia con tutte le sue ingenuità che nell'astronomia con tutta la sua tecnica. In realtà si tratta di piani diversi. Tutta la scienza del mondo può allargare le dimensioni della gabbia in cui si trova l'uomo ma non può farlo uscire da questa gabbia. L'intuizione simbolica, invece, per la quale le realtà del mondo materiale ci fanno cogliere una realtà che le supera, ha un valore più vitale.

S'intenda bene quel che vogliamo dire. Non si tratta per Guénon di ritornare all'astrologia e all'alchimia sotto la loro forma volgare di pseudo-scienze. Si tratta invece di capire come gli astri e i metalli ci interessino più profondamente per il loro significato che per l'uso materiale che ne possiamo fare o per gli elementi che li compongono. In una delle più belle pagine del *Roi du monde* Guénon parla dello smeraldo caduto dalla fronte di Lucifero e nel quale è intagliato il Graal. Lo si può considerare uno smeraldo dal punto di vista del suo valore commerciale; è quel che fa il mercante o il proprietario che lo conserva nella sua cassa-forte. Lo si può considerare dal punto di vista delle caratteristiche materiali: è quel che fa il chimico; ma ciò che v'è di più reale nello smeraldo è il significato del suo colore e della sua durezza; ed è appunto ciò che l'alchimista individua.

Si può dire altrettanto di altri campi. L'astronomia ci informa soltanto sulla meccanica celeste. Ma ciò significa restare alla superficie delle cose. Il mondo stellare è carico di significati. E questi significati bisogna decifrarli. Guénon ha ben visto che il movimento degli astri non era da considerare come archetipo delle realtà terrene ma ch'esso era piuttosto il simbolo delle realtà di un altro ordine. Questa osservazione si ricollega al pensiero di Mircea Eliade quando dimostra che i rappresentanti delle religioni astrali non adorano gli astri come tali ma che per essi il cielo visibile è una « jerofania »

attraverso la quale si manifesta il mondo spirituale. Còme si vede qui siamo all'opposto di un'astrologia volgare che consideri l'esistenza umana condizionata dagli astri.

Geometria e matematica formano l'oggetto della stessa critica. Il significato delle figure geometriche non è soltanto nelle relazioni numeriche ch'esse presentano. Esse hanno anche un valore qualitativo e stanno all'origine di tutte le forme di figurazione simbolica. Tra queste forme Guénon s'è rivolto particolarmente al simbolismo della croce. Dovremo riprendere l'argomento. Lo stesso si deve dire per le matematiche. Vicino ad una scienza dei numeri, v'è un simbolismo dei numeri. Guénon rileva come non sia senza ragione se il numero 7 e il numero 40 assumono nella religione biblica una funzione tanto notevole. Essi costituiscono un linguaggio vero e proprio ; e ciò che ne determina l'interesse è il fatto che tale linguaggio non é puramente convenzionale e arbitrario, ma riposa su proprietà naturali dei numeri, come era il caso delle figure geometriche o dei gruppi stellari.

Ciò ci porta a una considerazione importante : ossia che le tradizioni diverse ci presentano simboli identici o almeno simili. A che cosa attribuire questa costanza? Il concetto di una trasmissione positiva che partirebbe da una comune origine è poco accettabile. Guénon — ed è uno dei punti discutibili della sua concezione — sembra talvolta volerla sostenere. Ma è molto più conveniente, — in accordo con Mircéa Eliade — vedervi il fatto, che i simboli sono fondati sulla natura stessa delle realtà visibili e dello spirito umano, così che questo si trova a dare spontaneamente gli stessi significati agli stessi oggetti. V'è dunque un simbolismo universale, naturale di cui le diverse tradizioni ci danno testimonianza. Resta il fatto che questo simbolismo non è qualcosa di fisso, di immobile. I simboli sono realtà viventi nella coscienza collettiva ; è tutto un mondo del quale abbiamo appena iniziato l'esplorazione.

Guénon fa rientrare il simbolismo cristiano in quello tradizionale; accosta il simbolismo della croce in India

con quello del cristianesimo. Egli osserva che il numero dei dodici apostoli attesta l'importanza conferita al numero dodici che compare d'altra parte nella dottrina delle figure dello zodiaco. La veste bianca del Papa attesta un valore del colore bianco che si ritrova in tutte le religioni. Vi sono dunque alcune analogie sicure; esse inducono Guénon a vedere nel cristianesimo una delle forme della tradizione primordiale ed a rivolgere la sua attenzione a tutto ciò che il cristianesimo ha di comune con tutte le altre tradizioni. Qui cominciamo a non poterlo più seguire. Il cristianesimo riconosce perfettamente l'esisistenza di un simbolismo naturale che si ricollega alla religione cosmica, ossia a quella rivelazione di Dio attraverso il mondo visibile, accessibile a tutti gli uomini di cui abbiamo parlato sopra.

Ma il cristianesimo appunto è tutt'altra cosa. Esso è un'irruzione di Dio nella storia, un avvenimento radicalmente nuovo. Se la croce ha per esso tanta importanza, non è soprattutto per il suo valore simbolico, ma perché Cristo è stato messo a morte su un patibolo composto da due pezzi di legno. Questo è il dato storico primario. E poiché questo patibolo aveva una vaga forma di croce, la liturgia l'ha ulteriormente caricato di tutto il simbolismo naturale della croce, come esprimente le quattro dimensioni, e l'asse del mondo. È stato notato a questo proposito che la croce di Gesù Cristo esprimeva un valore di redenzione universale. Ma questi simbolismi rimangono secondari in confronto ai fatti storici. E proprio questa importanza del Cristianesimo come novità assoluta Guénon la misconosce interamente.

E ciò non fa meraviglia perché questa condanna di tutta la storia è una parte essenziale del suo pensiero. E questo è il secondo punto sul quale dobbiamo fermare l'attenzione e dove pure l'eccellente e il detestabile si uniscono stranamente in lui. Parliamo prima dell'eccellente. Proviamo una profonda soddisfazione quando vediamo Guénon condannare con una violenza senza eguale le ideologie moderne del progresso, dell'evoluzione, dello storicismo. Noi pensiamo con lui che è

assurdo credere che lo sviluppo della scienza porti ad una trasformazione qualitativa dell'umanità. Guénon va più in là e vi vede i segni d'una decadenza. Dopo il XVI secolo questa decadenza si accentua. Qui tocchiamo un problema grave. La scienza in quanto tale, non soltanto nei suoi usi colpevoli, ma nella misura in cui assume un'importanza sproporzionata nei confronti della saggezza, non porta forse inevitabilmente, il mondo incontro a catastrofi? La soluzione Guénon può sembrare radicale. Resta il fatto che la questione non può essere risolta nel senso di un facile ottimismo.

Bisogna riconoscere anche qui tutta l'importanza della critica coraggiosa che Guénon ci offre dei pregiudizi più inveterati e più nefasti del mondo moderno. Aspettando una salvezza qualsiasi dalla scienza, l'uomo si allontana dai soli mezzi autentici della salvezza. E coloro che lo mantengono in questa illusione, siano essi marxisti o liberali, sono i veri responsabili della miseria del mondo moderno. La verità è che i concetti di progresso scientifico, di evoluzione biologica sono spogliati da ogni significato spirituale. La verità è che l'ipertrofia del pensiero scientifico distoglie l'uomo moderno dall'intuizione intellettuale dei valori metafisici. La verità è che, sul piano naturale lo sviluppo del tempo non porta all'uomo nulla d'essenziale perché l'essenziale è costituito dai princìpi della metafisica che sono immutabili.

Non v'è nulla d'essenziale che sia nuovo nell'ordine naturale. Ma non è la stessa cosa sul piano cristiano. Qui siamo infatti di fronte ad avvenimenti che trasformano qualitativamente l'esistenza umana e costituiscono una novità assoluta. Non v'è che da rileggere san Paolo per vedere come i termini di creazione *nuova,* di uomo *nuovo* ritornino frequentemente in lui. Vi si trovano dunque elementi che la tradizione anteriore non possedeva; si tratta d'un avanzamento spirituale. Questo avanzamento corrisponde al passaggio dalla conoscenza di Dio attraverso il mondo visibile alla rivelazione della sua vita intima in Gesù Cristo. Qui soltanto dunque si ha storia, ma qui veramente nel senso più forte della

parola. Ecco ciò che Guénon non ha visto. Per lui il cristianesimo non è una realtà privilegiata E ch'egli si sia fatto alla fine mussulmano ne è la prova.

Ciò ci conduce all'ultimo aspetto del suo pensiero, quello che concerne le relazioni della scienza, della sapienza e della fede. Anche qui colpisce innanzitutto la parte positiva del suo pensiero. Contro il relativismo e il pragmatismo moderni Guénon ristabilisce il valore del pensiero speculativo nella sua importanza e nel suo valore. La realtà suprema è il mondo delle idee eterne, delle quali le cose sono soltanto il riflesso. L'attività più alta dell'uomo è l'intuizione di tali essenze. Guénon ritrova qui la contemplazione platonica. Solo la conoscenza delle verità eterne permette di organizzare con saggezza le cose umane. Coloro che possiedono questa conoscenza costituiscono l'autorità spirituale. Guénon ristabilisce una concezione gerarchica della società. E qui viene a urtare contro un altro dogma moderno, quello della democrazia e del suffragio universale. L'autorità spirituale è composta da coloro che possiedono la tradizione. Essa sussiste in modo eminente nel « re del mondo » che ne è l'archetipo ideale. Essa si incarna visibilmente in certi personaggi. Il Sommo Pontefice rappresenta sotto questo aspetto per Guénon una di queste autorità. E perciò è questo uno degli aspetti del cattolicesimo ch'egli difende di più, mentre vede nel protestantesimo una perversione del cristianesimo autentico.

Ma qual'è la tradizione di cui le autorità spirituali sono depositarie? È propriamente la tradizione dei princìpi intellettuali. Questi sono innanzi tutto i princìpi della filosofia indiana, del Vedanta, al quale Guénon ha dedicata la sua prima opera. Ivi è la verità suprema. Già sul piano filosofico ciò suscita qualche inquietudine. La filosofia dell'India infatti ci lascia incerti su problemi essenziali quali la trascendenza assoluta di Dio, l'immortalità personale, la creazione. Ma quel che appare soprattutto è che la verità superiore è d'ordine filosofico. Le religioni, e in particolare i grandi monoteismi medi-

terranei sono una specie di compromesso tra la pura verità metafisica e le esigenze affettive degli uomini, cui sono necessari gli elementi mistici e liturgici. Tale rovesciamento della relazione che unisce metafisica e rivelazione rappresenta il punto debole, l'errore principale dell'opera di Guénon.

Qui s'innesta il problema, così importante nella sua opera, dell'esoterismo. Con questa parola si possono intendere due cose assolutamente distinte. Da un lato si può considerare che, all'interno di una religione, si trovano aspetti misteriosi che non possono essere rivelati imprudentemente ai principianti. Tale era la spiegazione del *Cantico dei Cantici* nel giudaismo; e così, nel cattolicesimo, le vie della mistica. Ma non si tratta di dottrine diverse, bensì soltanto di approfondimenti della stessa realtà. La gnosi prolunga la fede, dice San Paolo. Nulla è più incompatibile col cristianesimo della distinzione tra cristiani di prima e di seconda linea. È il battesimo che costituisce l'iniziazione. E il battezzato sa tutto ciò che deve sapere. Non avrà bisogno di ricevere una seconda iniziazione al senso segreto dei riti e dei dogmi.

Ma esoterismo ha effettivamente un secondo significato, ed è quello che Guénon gli conferisce. Esso consiste nel dire che al di là della differenza delle religioni, v'è una dottrina nascosta che è loro comune e la cui conoscenza è propriamente iniziatica. È quanto troviamo già nella falsa gnosi dei primi secoli cristiani. Qui la conoscenza volgare e la conoscenza superiore hanno un oggetto diverso. V'è una dottrina segreta diversa dalla dottrina esoterica. E questa dottrina segreta non è il cristianesimo quale lo insegna il catechismo. È una dottrina diversa i cui dogmi sono una trascrizione simbolica, ma che per essere conosciuta nel suo significato nascosto richiede un'iniziazione. L'opposizione tra essoterismo ed esoterismo, si ricollega così a quella tra religione e sapienza. E solo la sapienza dà la vera salvezza.

È dunque chiaro come l'opera di Guénon sia ad un tempo importante e deludente. Essa ci attira perché parla di ciò che ci si presenta come veramente interessante. Ci attira perché Guénon ha denunciato coraggiosamente errori che siamo come lui convinti costituiscano le sorgenti profonde della decadenza del mondo presente. Ma se passiamo al pensiero positivo di Guénon esso ci si rivela come radicalmente incompatibile con il cristianesimo. Esso elimina infatti proprio ciò che costituisce il contenuto essenziale del cristianesimo; l'affermazione del carattere assolutamente privilegiato della risurrezione di Gesù Cristo.

CAPITOLO DECIMO

SIMBOLISMO E STORIA

Il simbolismo occupa in realtà un posto assai grande nella vita e nel pensiero religioso. La teologia biblica, la teologia sacramentale, la teologia mistica fanno correntmente uso, per significare realtà del mondo spirituale, di immagini prese dal mondo sensibile. Bisogna riconoscere tuttavia che l'uomo moderno prova un certo fastidio nei confronti di questo tipo di conoscenza. Abituato al metodo della causalità efficiente egli sarebbe portato a vedere, nella ricerca della causalità esemplare, un modo inferiore di conoscere, più consono alla poesia che alla scienza e che non sarebbe suscettibile d'un rigore sufficiente per fondare un'autentica certezza. Le conseguenze di ciò sono gravi, giacché ne viene una specie di disinteresse nei confronti di tutto ciò che, nella tradizione teologica, ha più del simbolo.

È questa una deviazione specificamente moderna. Non era così per la teologia antica. Senza parlare della Scrittura propriamente detta, nella quale il simbolismo tiene una parte tanto importante, è chiaro che la teologia patristica e la teologia medioevale attribuivano al simbolo un' importanza considerevole. Al limite dell' una e dell'altra il *Trattato dei Nomi divini* dello Pseudo-Dio-

nigi appare come una somma di teologia simbolica che riassume la teologia dei Padri e prepara quella dei Dottori. Qui vorremmo dimostrare come questa teologia simbolica non sia l'espressione di non so quale mentalità prelogica, che non avrebbe più per noi se non un interesse archeologico, ma come costituisca invece una forma permanente del pensiero religioso.

Partiremo dalla questione di fatto. L'uso dei simboli desunti dal mondo visibile per significare le realtà del mondo religioso si incontra ovunque nella tradizione giudaico-cristiana. Fin dai primi versetti del *Genesi* la potenza creatrice di Dio è paragonata ad un grande uccello che si libra al di sopra delle acque per suscitarvi la vita, e il Nuovo Testamentto allude indubbiamente a questa scena quando ci presenta lo Spirito Santo che suscita la nuova creazione, sotto forma d'una colomba librantesi sulle acque del Giordano. E all'altra estremità della Scrittura, San Giovanni ci descrive la nuova creazione con simboli desunti dal cosmo: non vi sarà più sole giacché Cristo stesso sarà la sua luce, e il mare, simbolo del regno della morte, dimora del Dragone, sparirà \

La liturgia a sua volta riprenderà questi simboli. La festa di Natale, in quel tempo dell'anno in cui i giorni incominciano ad allungarsi, celebrerà nella natività di Cristo il sole, eternamente sorgente, della Nuova Creazione, quello di cui il profeta Zaccaria ci dice che « il suo nome è Oriente » (VI. 12). Il fuoco nuovo nella notte pasquale sarà come un simbolo visibile della colonna di fuoco che guidava gli Ebrei nel deserto dell'Esodo: « Chi mi segue non cammina nelle tenebre »[z] E il rito battesimale, durante il quale il nuovo cristiano viene tuffato nella piscina, è una allusione alla simbolica biblica dell'acqua, immagine della discesa nelle acque della morte, quelle acque nelle quali il Cristo per primo era disceso. « Ho sete di esser battezzato d'un batte-

[1] *Apocal.*, XXI, 1 e XXII, 5.
[2] *Giov.*, Vili, 14.

simo »[3]. È tutta una simbologia di morte e di resurrezione di cui si carica il tema delle acque dalla creazione e dal diluvio fino al giudizio finale, passando attraverso la Passione di Cristo e il Battesimo.

Ma, si dirà, qual'è il valore di questi simboli? Siamo ben convinti ch'essi siano venerabili, dal momento che ce li propone la tradizione biblica e liturgica. Ma non sono forse una veste caduca di cui essa è rivestita? Non sono forse legati a rappresentazioni cosmologiche che non sono più le nostre? Che significato ha per un uomo di oggi questo tema delle acque della morte? Non è forse legato alla mentalità dell'Antico Oriente per il quale la terra riposava sulle acque sottostanti? Questa antica simbologia semitica non è forse già stata abbandonata in parte dal cristianesimo ellenizzato che ha visto nel carattere malefico dell'acqua non l'immagine della dimora del dragone, ma del tumulto delle passioni?

Siamo qui in presenza di una seria obbiezione. Le realtà del mondo visibile hanno un valore di significato determinato, legato alla loro stessa natura, oppure derivano il loro significato solo in un dato caso, da una relazione positiva stabilita tra esse e la realtà significata? È evidente che in questo caso il valore gnoseologico dei simboli verrebbe singolarmente diminuito. Essi apparirebbero come figurazioni che traggono tutto il loro valore significativo dalla realtà che servirebbero a illustrare, prive quindi in se stesse di un signihcato determinato. È proprio, si può dire, l'incertezza che regna a questo proposito a spiegare il discredito di cui soffre la conoscenza simbolica. Essa appare non suscettibile di un rigore sufficiente perché le si possa far credito.

Bisogna riconoscere che in realtà i simboli presentano sempre una certa polivalenza. Così la notte può significare tanto il mondo della morte e del male, quanto quello della trascendenza. Le acque sono sia la figura della potenza creatrice come di quella distruttrice. Ciò spiega come vi si diano spiegazioni diverse in ambienti

[3] *Luca,* XII, 50.

diversi. Questa polivalenza ha il vantaggio di impedire che il simbolismo possa venir ridotto ad un'algebra semplicista. Ma, d'altra parte, queste variazioni sussistono entro determinati limiti. Un dato simbolo non è suscettibile d'un significato qualsiasi. Il simbolismo positivo riposa sempre su un simbolismo naturale. Possiamo arrivare a determinare quest'ultimo in maniera più precisa?

Qui la storia delle religioni può apportarci preziosi elementi di soluzione. In realtà il paragone tra le diverse religioni finisce col dimostrare che le stesse rappresentazioni simbolistiche si ritrovano ovunque. Così incontriamo il sole considerato come espressione della potenza creatrice tanto nella Grecia antica quanto nelle religioni primitive dell'America. E tale simbolismo si ritroverà nel cristianesimo. Così pure il tema delle acque distruttrici, del Diluvio, si incontra nelle religioni africane, nell'antica religione babilonese, nelF Antico Testamento. Lascio da parte per il momento la questione della differenza dei valori dati a queste rappresentazioni nelle religioni pagane e in quelle rivelate. L'essenziale per il momento è notare la comunanza di rappresentazioni e di sottolineare che essa non implica una comunanza di contenuto.

Queste rassomiglianze potrebbero verificarsi in seguito ad influenze. Si sa come la storia delle religioni abbia abusato di questo procedimento. Ovunque in particolare si siano trovate analogie tra la Bibbia e le religioni dell'Antico Oriente, tra il Cristianesimo e i misteri pagani, si sono volute cogliere influenze. Che vi siano state influenze di dettaglio è certo, ma questa non è una spiegazione sufficiente. Un'altra interpretazione consisteva nel vedere in questa comunanza di rappresentazioni le vestigia di una tradizione comune primitiva più o meno degradata. Così i diversi racconti del Diluvio sarebbero il residuo di una tradizione riguardante un avvenimento storico anteriore alla separazione delle diverse razze.

Tutte queste spiegazioni sono insufficienti. Bisogna arrivare alla conclusione che la comunanza di simboli

in religioni diverse è l'espressione di sviluppi paralleli e che è quindi legata al contenuto oggettivo dei simboli stessi. È quanto espone Mircéa Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni* *. L'immenso materiale raccolto dagli storici permette ormai di conoscere l'insieme delle idee evocate da questo o da quel gruppo di simboli. Così il cielo sarà sempre legato al concetto della trascendenza di Dio ; i fenomeni metereologici saranno la espressione della sua forza creatrice e distruttrice; le acque saranno simboli di morte e di fecondità; la luna sarà anch'essa legata al dominio della morte e a quello della vita; l'albero avrà tutto un insieme di significati : asse del mondo, albero della vita, scala cosmica.

Ciò permette quindi di fondare una scienza della simbolistica religiosa che non si appoggia su un dato gruppo particolare né su una speculazione teorica, ma su un vasto insieme di fatti. Questa scienza tiene conto sia della flessibilità che presenta l'uso dei simboli, come al tempo stesso, delle costanti essenziali che permettono di riconoscere loro un significato oggettivo. D'altra parte essa conduce a constatare che i simboli tendono a raggrupparsi in certi complessi che si incontrano in domini diversi. Così il simbolismo lunare, quello del serpente, quello delle acque costituiscono esempi di questi complessi. Siamo qui in presenza di corrispondenze di analogie che sono l'espressione di segrete affinità.

È interessante notare come parallelamente alle ricerche degli storici delle riligioni, quelle di alcuni psicologi conducano a risultati analoghi. Penso qui soprattutto ai lavori dello Jung e ai documenti raccolti nella collezione *Eranos Jahrbuch* alla quale ha collaborato il Padre Hugo Rahner. Secondo lo Jung i miti delle religioni pagane non sono l'espressione di una mentalità primitiva. Essi corrispondono a certi procedimenti costanti della vita psicologica. Costituiscono il regno degli archetipi. Questi archetipi che si trovano nel sottofondo della vita psichica, che ne esprimono la profondità più riposta, inaccessibile alla

[4] Payot, 1949.

coscienza, sono legati alla struttura dell'anima. Hanno quindi un valore significativo permanente. L'uso dei simboli nella liturgia o nella teologia si richiama ad essi; per questo il loro significato viene subito intuito.

Così, sia che si parta dall'analisi oggettiva dei simboli nelle religioni, o dall'analisi soggettiva della funzione mitica nella psicologia delle profondità oscure, si perviene sempre a constatare che ci si trova in presenza dei simboli dotati di contenuti costanti. Il procedimento simbolico appare come una forma della struttura psicologica. È il movimento stesso dello spirito che lo porta a mettere in lui, al di là della realtà sensibile, il significato intelligibile in essa contenuto. D'altra parte tale procedimento non è un procedimento soggettivo. Non è la proiezione del proprio contenuto sugli oggetti, da parte dello spirito. Appare piuttosto come la scoperta d'un contenuto oggettivo colto attraverso il simbolo. Una realtà che gli è esteriore si rivela in tal modo allo spirito.

Il problema che si pone allora è quello della natura di ciò che viene in tal modo conosciuto. Secondo molti autori, i simboli del mondo fisico non ci consentirebbero di raggiungere se non la proiezione di questo stesso mondo in un cielo di archetipi o in un tempo primordiale. I miti non sarebbero che la sublimazione della vita biologica, l'espressione della costanza dei cicli della vita cosmica. E i riti simbolici avrebbero per oggetto di rinnovare perennemente l'esistenza empirica mantenendola in contatto con il tempo primordiale. Qui mette capo sia l'interpretazione naturalistica dei miti come l'interpretazione psicanalitica. E nell'un caso come nell'altro, il valore gnoseologico dei miti si dimostra alla fine illusorio. Esso rappresenta un modo di avvicinare la realtà del cosmo diverso dal metodo scientifico, ma in definitiva ci lascia chiusi entro il cosmo.

Ma una simile spiegazione non rende conto del vero significato dei simboli. Attraverso le realtà visibili, essi ci permettono di raggiungere un dominio che trascende il cosmo. Già Rudolf Otto ha osservato che certi simboli,

l'immensità del deserto, la profondità della notte, destano risonanze specificamente sacrali, il « numinoso », e non possono venir riportate ad altre categorie di conoscenza. Questo concetto è stato ripreso in modo magistrale da Mircéa Eliade. Per lui le realtà del mondo visibile sono *ierofanie,* manifestazioni del sacro; attraverso ognuna di esse si manifestano alcuni aspetti della realtà divina; la potenza attraverso l'uragano, la stabilità attraverso il movimento stellare, la fecondità attraverso la pioggia e il sole. Le interpretazioni naturaliste che restringono il contenuto dei simboli ad una semplice sublimazione della stessa vita biologica, sono erronee. Ciò che i simboli ci fanno conoscere è realmente qualcosa di Dio.

Così il valore oggettivo del simbolismo religioso ci si mostra come davvero corrispondente alla natura stessa delle cose. Solo la deformazione che noi dobbiamo alla pratica esclusiva di altri metodi intellettuali ci impedisce di riconoscerlo, trattenendo la nostra attenzione sulle relazioni di causalità più che su quelle di esemplarità. Questo simbolismo non è la sopravvivenza d'una mentalità prelogica ormai scaduta. Esso riposa su leggi costanti della realtà dello spirito e del mondo. Esso consiste nello scoprire le corrispondenze tra il mondo visibile e il mondo invisibile, e nel determinarne il significato. Esso costituisce una via autentica di accesso alla conoscenza del mondo divino.

Abbiamo considerato fin qui il simbolismo religioso in se stesso, senza tener conto della diversità delle sue applicazioni. Abbiamo così trattato fianco a fianco dei simboli cristiani e di quelli delle religioni non cristiane, dei miti e delle rivelazioni. E in realtà tra questi campi diversi vi sono pure aspetti comuni. Ma esistono nello stesso tempo tra di essi anche profonde differenze. La simbolistica non esiste allo stato puro ma in situazioni storiche concrete. Essa è soggetta a deformazioni e a trasformazioni. Noi dobbiamo considerarla ora in queste situazioni diverse, ossia nell'uso che ne fanno le

diverse religioni. E più in particolare dobbiamo domandarci cosa dh'enti questo simbolismo desunto dalla realtà del cosmo quando si tratta della religione cristiana.

Abbiamo appena detto che il simbolismo religioso costituisce, in parole proprie, la rivelazione di Dio attraverso il mondo visibile. In questo senso essa corrisponde alla religione naturale[5]. Questa religione naturale costituisce il fondo religioso valido persistente, attraverso tutta l'umanità non cristiana prima e dopo Cristo, sotto le perversioni del paganesimo. Ciò che caratterizza, in realtà, l'insieme di queste religioni, è il fatto che esse colgono qualcosa di Dio attraverso la sua azione nel cosmo visibile, vale a dire nella sua azione creatrice e provvidenziale, e non nei suoi interventi storici che compariranno solo con Abramo. In questo senso la religione naturale è il dominio privilegiato del simbolismo religioso.

Ma, l'abbiamo appena detto, se nel paganesimo persiste una certa verità della religione naturale, questa Verità si trova però ovunque pervertita. È precisamente quanto dice San Paolo in quello stesso capitolo del-*YEpistola ai Romani:* «Conosciuto Iddio, essi non l'hanno glorificato come Dio e non gli hanno reso grazie; ma si sono fatti vani nel loro pensare ed hanno tramutato la gloria del Dio incorruttibile in immagini che rappresentano l'uomo corruttibile, uccelli, quadrupedi e rettili ». *(Rom.,* I. 21-23). Attraverso il mondo visibile gli uomini avrebbero potuto riconoscere il Dio invisibile, ma in realtà essi non hanno saputo riconoscerlo e invece di adorarlo attraverso i segni cosmici hanno degradato questa adorazione arrestandosi ai segni stessi, adorando il sole, la luna, gli animali, i morti. Questa degradazione delle autentiche ierofanie a idolatrie, costituisce, propriamente parlando, il paganesimo, che è la degrada-

[5] Vedi sopra: pagg. 28 ss. e 130.

zione della rivelazione naturale e della prima alleanza e si esprime innanzitutto nel *mito.*

Il mito è una degradazione della religione naturale nella misura in cui arresta la ierofania al significato delle pure realtà biologiche, proiettate in un mondo ideale, anziché attingere attraverso di esse il Dio trascendente. Nel mito è la vita biologica con la sua regolarità e con le sue alternanze a farsi oggetto di adorazione, e non Dio, del quale la regolarità della vita cosmica esprime soltanto la fedeltà. È questo il limite contro cui vengono a urtare tutti i paganesimi. Essi non riescono a superare il piano dell'immanenza, a distinguere Dio dalla sua creazione. Essi sono sempre, più o meno, dei panteismi. Ciò non è costitutivo della natura della conoscenza religiosa tramite il mondo naturale, ma ne rappresenta lo scadimento e la degradazione.

Da questo punto di vista i primi capitoli del *Genesi* prendono un significato particolare. Si è notato da lungo tempo che essi contengono elementi comuni con i racconti mitici babilonesi e cananeensi : conflitto della luce e delle acque tenebrose, genealogie antidiluviane, racconto del diluvio. Ma questi elementi derivano appunto dal simbolismo religioso naturale. Sono suscettibili di una interpretazione mistica e di una interpretazione teistica. Il racconto del *Genesi* costituisce una polemica teistica contro la concezione mistica. Esso rappresenta la rettifica di quella deviazione, e la restituzione degli elementi del simbolismo cosmico, indebitamente interpretati dai paganesimi in un senso mitico, al loro reale valore di espressione della potenza creatrice e giudicatrice di Dio.

Ma in ciò la rivelazione biblica non fa che rettificare la religione naturale, e restituire i suoi simboli al loro vero significato. La sua novità autentica non è qui. Essa ha come oggetto essenziale quello d'essere una testimonianza resa alle azioni storiche di Dio. È questo un profondo rivolgimento nella realtà delle cose, che implica un identico rivolgimento nei concetti religiosi. Dio non si rivela più soltanto nella regolarità dei cicli

cosmici ma nella singolarità degli avvenimenti storici. Questi avvenimenti storici, che sono altrettanti atti creatori, sono essi a costituire la storia sacra: l'elezione di Abramo, la fuga dall'Egitto, il regno di Davide, l'incarnazione di Cristo, la sua resurrezione, i Sacramenti della Chiesa, il giudizio finale. In questa prospettiva il concetto di creazione prende un senso nuovo. Esso diventa un avvenimento storico, la prima azione di Dio nella storia.

Parrebbe, a prima vista, che questo rivolgimento delle prospettive dovesse provocare la scomparsa del simbolismo cosmico. Questo infatti è, come abbiamo detto, la manifestazione del divino attraverso la regolarità dei cicli stagionali. Ora gli eventi storici sono essenzialmente singolari. Essi ci appaiono come una novità assoluta. Non sono suscettibili perciò di essere riportati ad archetipi preesistenti. Ecco perché la conoscenza simbolica, come ha ben osservato Mircéa Eliade, tende per sua natura stessa ad eliminare la singolarità degli avvenimenti particolari e a interessarsi solo di ciò che è suscettibile di ripetizione. Il suo sforzo maggiore tende a esorcizzare il tempo stesso facendone la immagine mobile dell'immobile eternità, entro la dottrina dell'eterno ritorno.

Ma proprio allora, all'interno della realtà storica che appariva come irriducibile al simbolismo, si fa luce una nuova dimensione simbolica. Via via infatti che il piano di Dio si sviluppa si fa manifesto che le sue azioni successive, pur essendo sempre interventi creatori, presentano fra di loro alcune corrispondenze. Tra il Diluvio, la Passione di Cristo, il Battesimo cristiano, il giudizio finale esiste una stretta corrispondenza. In tutti questi casi si tratta pur sempre del giudizio di Dio che, nelle fasi diverse del piano di Dio, colpisce un mondo peccatore; e della misericordia di Dio che risparmia un uomo perché possa essere il principio d'una creazione nuova.

Si mette così in luce un simbolismo nuovo, che è precisamente il simbolismo biblico, il cui carattere essen-

ziale è *di* essere un simbolismo storico, fondato cioè sulla corrispondenza tra i momenti diversi della storia sacra. Questo è il simbolismo che viene designato con il nome di *tipologia*, per riferimento a due passaggi del Nuovo Testamento, dove è detto che Adamo è « la figura (fumo5) del Cristo» *(Rom.*, V., 14) e che il Battesimo è « Tanti tipo » (àvrifurao?) del Diluvio (I *Pietro*, III, 18). Essa ha il suo fondamento nell'unità stessa del piano di Dio. Sono gli stessi costumi divini che si manifestano su diversi piani della storia. Senza togliere nulla al valore unico degli avvenimenti divini, essa conferisce loro una intelligibilità propria che li sottrae all'arbitrio. Essa ha anche valore di argomento e costituisce la profezia, nella quale Pascal riconosceva, dopo i Padri, la prova essenziale della verità del cristianesimo.

È importante determinare la genesi di questa tipologia. Essa è stata spesso nascosta da discussioni artificiose sui diversi significati della Scrittura. Come ha ben visto San Tommaso d'Aquino[6] essa non è un significato della Scrittura, ma un significato degli avvenimenti stessi. Essa ha la sua origine nell'Antico Testamento, che ci mostra negli eventi trascorsi della Storia d'Israele, la prefigurazione degli eventi della fine dei tempi. La tipologia è dunque essenzialmente escatologica. Il Nuovo Testamento ci mostra nel Cristo l'avvento delle realtà escatologiche e in questo senso esso realizza le prefigurazioni dell'Antico Testamento. Questi eventi escatologici si perpetuano nei Sacramenti della Chiesa che colmano l'intervallo tra l'Ascensione e la *Parusia.* Essi hanno la loro ultima manifestazione nel giudìzio, nella Risurrezione e nell'avvento dei nuovi cieli.

Tale interpretazione tipologica rientra nella comune dottrina della Chiesa. Risale ai tempi apostolici e il Nuovo Testamento ne dà numerosi esempi. Essa costituisce il fondo solido dell'interpretazione patristica della

[9] I Pars, Quest. I, Art. I. - Vedi S. Amsler, *Où en est la typologie de VAncien Testament?*, « Études théologiques et religieuses », 1953, 3, pagg. 75-81.

Scrittura. La stessa è utilizzata anche dalla liturgia. In virtù del loro significato escatologico essa applica legittimamente al Cristo e alla Chiesa i testi dei Salmi e dei Profeti. Bisogna distinguere attentamente questa tipologia, che è un simbolismo storico, dall'allegorismo praticato da Filone e ripreso da certi Padri della Chiesa. Questo appare piuttosto come una reviviscenza del simbolismo cosmico che annulla l'aspetto storico.

Ciò ci porta a un ultimo problema: quello della relazione tra simbolismo cosmico e simbolismo storico[r]. La tipologia, o simbolismo storico, è un simbolismo nuovo, legato alla comparsa di quei nuovi avvenimenti che sono le azioni di Dio nella Storia Sacra. Ma questo simbolismo non lascia fuori di sé il dominio cosmico. Tutt'al contrario esso appare come una interpretazione totale della realtà. Da un Iato il dominio cosmico, quello della rivelazione naturale, assume un significato storico. La creazione diviene il primo avvenimento della storia sacra. La rivelazione naturale diviene l'alleanza storica con Noè. Così i simboli della religione cosmica sono integrati in una prospettiva storica. Inversamente gli avvenimenti storici della storia sacra sono avvenimenti cosmici ; il battesimo è la realizzazione del diluvio mediante la distruzione del mondo peccatore in ogni battezzato ; gli avvenimenti della fine dei tempi sono la creazione di nuovi cieli.

Così la rivelazione dell'azione storica di Dio, pur essendo una realtà radicalmente nuova, non è affatto opposta al mondo della creazione visibile, così come voleva Marcione e neppure gli è estranea. Essa costituisce soltanto una promozione nuova, una seconda tappa del piano di Dio. La prima tappa, quella della rivelazione naturale, che potrebbe sembrare astorica finché rimane sola, prende coscienza del suo valore storico non appena si colloca in rapporto con una nuova tappa, nei confronti della quale essa appare superata. É effet-

[7] Vedi Mircéa Eliade, *Images et symboles, 1952,* pag. 201 e segg.

tivamente la parola che definisce meglio il suo carattere. Con la rivelazione di Abramo e più ancora con la rivelazione cristiana, la religione naturale che fu buona, è superata. Vediamo mettersi in luce un altro carattere dei paganismi d'oggi; oltre ad essere pervertiti, essi sono superati, persino in ciò che conservano di valido.

Ma pur superandola, la religione mosaica e cristiana non distrugge la religione cosmica, bensì l'assorbe. Il che è per noi importante. Giacché ciò spiega la ripresa da parte della religione biblica dei simboli della religione cosmica per farne i segni delle proprie realtà. Lo abbiamo già notato per i racconti del *Genesi.* Ciò si fa manifesto anche in altri campi. Così la festa giudaica che commemora l'avvenimento storico della fuga d'Egitto si inserisce nel quadro stagionale della festa cosmica delle prime spighe. A sua volta la festa cristiana della risurrezione di Cristo si inserirà nel quadro della festa giudaica della Pasqua. Così la continuità e la corrispondenza delle tre alleanze appare inscritta nel quadro stesso della liturgia. La primavera pasquale, anniversario della creazione del mondo nella liturgia cosmica, diventa la figura della primavera della nuova creazione, inaugurata dalla risurrezione di Cristo.

Questo ricupero dei simboli della religione cosmica è stato praticato dal cristianesimo stesso in rapporto alle religioni ellenistiche. La fede cristiana è la fede nell'avvento storico del Cristo morto e risuscitato, che non ha nulla a che vedere con il tema degli dei morti e risuscitati delle religioni misteriche, espressioni del ritmo biologico dell'alternanza delle stagioni. Ma è pur vero che il cristianesimo ha ripreso certi temi di queste religioni per caricarli del suo significato originale. La nascita di Cristo è un avvenimento storico *unico e irreversibile.* Ma la liturgia festeggiando questo evento nel quadro ciclico del giorno annuale del solstìzio d'inverno mostra nel sole del cosmo visibile il sacramento del sole perpetuamente nascente del mondo invisibile. La croce di Cristo è il patibolo miserabile cui Egli è stato appeso un giorno e non deve nulla nella sua origine al

simbolismo della croce. Ma i Padri — e San Paolo forse prima di loro — hanno visto nella croce di Cristo le quattro dimensioni del cosmo, simboleggiante così la universalità della redenzione.

Un esempio caratteristico è quello del culto mariano. Le religioni pagane conoscevano molteplici culti di divinità vergini o madri. Il culto mariano non deve nulla a questi culti. Questi sono infatti soltanto un'esaltazione della fecondità simboleggiata dalla donna. Il culto di Maria, invece, non è una sublimazione della femminilità, ma l'omaggio reso ad una donna unica a causa della funzione storica eminente ch'essa ha assolto nella storia della salvezza.

Ma una volta ciò ben stabilito, e scartate tutte le teorie mitologiche del culto mariano resta vero che questo culto ha preso talvolta la successione dei santuari di Diana o di Demetra e che certi simboli dei culti femminili del paganesimo sono stati ripresi nella liturgia. L'Ufficio di Nostra Signora dei Sette Dolori non contiene forse un verso di Virgilio dove *Dido* è stata semplicemente sostituita da *Virgo?*

Quid tibi nunc sensus dwn cernis talia Virgo.

Ma questa utilizzazione dei simboli cosmici nella religione storica non è priva di pericoli. Essa rischia di condurre all'assorbimento dell'elemento storico nell'elemento cosmico. Quel che fa appunto l'allegorismo. Filone di Alessandria, invece di vedere nella realtà dell'Antico Testamento la prefigurazione di avvenimenti escatologici, vi vede l'immagine delle realtà del cosmo. La storia di Mosè diventa un mito. Essa è un'immagine della vita del cosmo o del mondo ideale dell'anima. In ogni caso il suo significato storico è annullato. Ora questa interpretazione dell'Antico Testamento verrà spesso a corrompere l'autentica tipologia. Essa rappresenta una rivincita del simbolismo cosmico sul simbolismo storico, un pericolo permanente che minaccia l'interpretazione simbolica della Scrittura.

Casi equivalenti -si potrebbero ritrovare anche nei confronti del Nuovo Testamento. Soprattutto in alcuni poeti il cristianesimo ridiventa mitologia. Guardini ha osservato che questo è il caso di tre poeti che appartengono a tre confessioni bibliche diverse e che hanno tutti e tre mitologizzato la rivelazione biblica: *Holderlin* per il protestantesimo, *Rilke* per il cattolicesimo, *Kafka* per il giudaismo[8]. Pierre Emmanuel assimila il Cristo a Orfeo e il sangue del Redentore sul Calvario al sangue principio della vita cosmica. Clemente Alessandrino indicava, è vero, nel Cristo l'autentico Orfeo. Ma mentre in lui è Orfeo ad essere assorbito nel Cristo, qui invece è il Cristo ad essere assorbito in Orfeo. I rapporti tra il mito e la rivelazione restano sempre una tensione. La rivelazione ha bisogno del simbolismo cosmico per riaffermare la totalità della realtà, ma essa deve sempre fare attenzione a non lasciarsi assimilare da quello.

Ci si manifesta così un ultimo aspetto della conoscenza simbolica: il suo carattere tragico. Il pensiero simbolico è sempre una tentazione superata. Il simbolismo cosmico deve trionfare sulla tentazione del mito. A sua volta il simbolismo storico deve superare il simbolismo cosmico. Questo dramma si trova all'interno del simbolismo storico stesso. E questo dramma è il dramma della fede. Le cose visibili sono la figura delle invisibili; le cose passate sono la prefigurazione delle cose future. Sulla fede in ciò che è stato, lo spirito deve affermare ciò che ancora non è. Kierkegaard ha ragione di vedere il modello della filosofia cristiana in Abramo, in atto di lasciare il mondo familiare per mettersi in cammino verso un paese sconosciuto che Dio gli indicherà.

Ora possiamo pronunciarci sul valore e sul contenuto dei simboli teologici. La rivelazione di Dio quale ce la fa conoscere la Scrittura è una rivelazione pro-

[8] Ciò mi è stato suggerito da Romano Guardini, in una conversazione.

gressiva. Dio viene conosciuto, in un primo momento, tramite la sua manifestazione nel cosmo. Poi si rivela nei suoi interventi successivi nella storia. Ma ognuna di tali rivelazioni, superando la precedente, non la distrugge bensì la continua e l'assume. Di conseguenza i simboli cosmici attraverso i quali Dio è conosciuto nella rivelazione naturale, sono ripresi dalla religione abramica e dalla religione cristiana, e caricati di nuovi significati. Così l'acqua del battesimo è carica del significato del Diluvio cosmico, dell'esodo mosaico attraverso il Mar Rosso, e della discesa di Cristo nelle grandi acque della morte.

La festa primaverile di Pasqua commemora la prima creazione in primavera, la ricreazione del popolo di Dio al tempo dell'Esodo, la creazione del nuovo universo attraverso la risurrezione di Cristo. Ciò costituisce il contenuto teologico originale della simbologia cristiana. Essa riposa sulla simbologia naturale e sulle ierofanie cosmiche. E perciò è accessibile a qualsiasi uomo. Ma è poi carica di tutta una simbologia storica, e di tutti quegli elementi di cui sono venuti caricandosi i simboli lungo la storia sacra. Per questo duplice aspetto i simboli cristiani hanno una ricchezza straordinaria. E d'altra parte, attraverso di essi, si mette in luce meglio che ovunque, l'articolazione della conoscenza naturale e della conoscenza soprannaturale di Dio. La liturgia, della quale essi costituiscono il nocciolo centrale, appare dunque un particolar modo di conoscenza teologica. Essa non è soltanto *azione* ma *logos*. Essa è la contemplazione, attraverso il velo dei simboli, del Dio vivente che si rivela attraverso le sue grandi opere, nella natura e nella storia.

II

I MISTERI

PREFAZIONE

Nel corso dei primi capitoli del libro abbiamo cercato di inquadrare la storia della salvezza in rapporto agli altri aspetti della storia. E abbiamo concluso che essa rappresenta la storia autentica, quella che giustifica le altre e le supera. Ora dobbiamo individuare i tratti che caratterizzano questa visione cristiana. Alcuni di essi hanno già incominciato a delinearsi o per lo meno si sono venuti ponendo certi problemi che li preannunciavano. Così abbiamo incontrato concezioni che fanno della libertà dell'uomo l'unico principio di progresso dell'umanità. Noi abbiamo precisato che la Storia Sacra era essenzialmente quella dei mirabilia dei. *Ma è anche vero che l'uomo coopera a questa storia, e che bisogna dunque precisare in qual modo questo duplice elemento si sviluppi. Così pure il confronto tra il cristianesimo e le religioni non cristiane ha portato in luce il concetto d'una pedagogia progressiva. Resta da precisarne la natura.*

Sono questi dunque i grandi tratti della storia della salvezza che cercheremo di meglio precisare. Li ricondurremo a tre aspetti principali. Il primo il sinergismo. La storia sacra è la storia degli interventi di Dio, che costituiscono, sviluppano e concludono la storia. Ma tali interventi hanno per oggetto l'innalzamento del-

l'uomo e poi la cooperazione di questi. La storia presenta dunque un carattere teandrico che culmina nella persona di Cristo, Dio ed uomo ad un tempo. Vedremo che il dogma di Calcedonia ci apparirà così come una prima chiave della storia. D'altronde la storia costituisce un piano *i cui momenti diversi presentano al tempo stesso una continuità e un contrasto. E questo progresso è al tempo stesso un movimento ascendente e un processo di degradazione. Infine la storia sacra è escatologica, ossia è ordinata a un fine che è il compimento del disegno di Dio.*

Mentre vedevamo sorgere i problemi, abbiamo anche visto apparire nello stesso tempo il metodo. Diremo che esso è essenzialmente tipologico, ossia fondato, come abbiamo esposto, sulle analogie delle opere divine e di quelle umane nelle diverse tappe della storia della salvezza. Dalla Bibbia, dunque, che è appunto questa storia della salvezza nei suoi momenti diversi, desumeremo le categorie sulle quali fondarci per dimostrare ogni volta come la teologia abbia precisato il significato di ciò di cui la Scrittura ci offre la testimonianza diretta. Dopo aver considerato come dal di fuori questa storia della salvezza, quale essa appare partendo da prospettive diverse, ora invece cercheremo di penetrare all'interno di questo mistero, di questo contenuto segreto della storia.

CAPITOLO PRIMO

MAGNALIA DEI

La storia sacra è quella delle grandi opere di Dio. Ora dobbiamo cercare appunto di descrivere questi *magnatici Dei.* Tale descrizione costituisce l'oggetto stesso della Bibbia. Dal *Genesi all'Apocalisse,* essa non è altro che una storia, una documentazione delle grandi opere di Dio. Ivi si trova dunque la teologia cristiana della storia. La familiarità con la Bibbia ci introduce a poco a poco nei modi di origine del Dio vivente, le cui vie sconcertano le nostre perché sono l'espressione di una potenza, di una saggezza e di una misericordia che superano infinitamente quanto noi possiamo concepire.

Potremmo descrivere queste opere divine seguendo la cronologia. Ma il nostro proposito non è questo. Quanto ci proponiamo non è di esporre questa storia, bensì di penetrarne la natura. É proprio della storia sacra infatti di offrire gli stessi caratteri pur nelle tappe diverse della salvezza. Così attraverso lo svolgimento della storia della salvezza si manifestano i modi di agire di Dio. Sono appunto questi modi di agire di Dio a costituire l'oggetto proprio della nostra ricerca. La creazione, la resurrezione di Cristo, il Battesimo, la *Parusia* presentano sui diversi piani della storia un insieme di lineamenti comuni, che sono come il sigillo di Dio.

Questi caratteri dell'azione divina sono molteplici. È sempre possibile individuarne alcuni più essenziali. Così è, per esempio, per la categoria della creazione. La parola ebraica *bara* designa specificamente l'azione divina qualunque sia il suo oggetto. Essa fa parte del linguaggio specificamente religioso \ La si potrà applicare alla creazione del mondo, alla elezione di Israele, alla risurrezione di Cristo, al battesimo cristiano. Ora, tutte queste azioni sono opere creatrici. La stessa cosa si può dire dell'alleanza, la *berith.* Indubbiamente il suo oggetto più importante è l'impegno col quale Dio mette difinitivamente a disposizione del popolo eletto beni che appartengono a lui solo. Ma la regolarità del ciclo stagionale è già esso l'espressione di una prima alleanza, fondata sulla fedeltà di Dio alle promesse fatte a Noè. E l'incarnazione di Gesù Cristo sarà la nuova definitiva alleanza mediante la quale un legame ormai irrevocabile si stabilirà tra la natura divina e la natura umana.

Attraverso questa alleanza vengono a rivelarsi quei grandi aspetti del Dio vivente della Bibbia che le parole di verità di giustizia e di amore esprimono, ma il contenuto originale rischia di essere tradito proprio dalle parole che servono ad esprimerli e che può esser chiarito solo dal diretto contatto con la Bibbia[2]. La verità del Dio della Bibbia più che nella sua realtà contemplata senza velo e rallegrante l'intelligenza messa così in possesso del Primo Intelligibile — sta nella fedeltà del Dio vivente sulla quale l'uomo può contare con totale fiducia. Così la conoscenza della fede procede non dall'evidenza dell'oggetto conosciuto, ma dal valore del testimonio che la fa conoscere. Il simbolo biblico ne è non tanto la luce, come presso i Greci, ma la Rupe.

La giustizia del Dio della Bibbia, il *tsedeq* non è come la giustizia umana, secondo la quale l'uomo ha dei diritti ed esige di esser trattato in conformità a

[1] Vedi P. Humbert, *Emploi et portée du verbe* bara *dans VAncien Testament,* « Theologische Zeitschrift », nov. 1947, pag. 401 e segg.
[2] Vedi Jacques Guillet, *Thèmes bibliques,* pagg. 26-93.

tali diritti. È chiaro che se si dovesse giudicare il mondo in base a questa giustizia, un mondo ove i fanciulli soffrono, gli innocenti sono oppressi, questo sarebbe un mondo ingiusto e l'uomo avrebbe il diritto di citare Dio davanti al suo tribunale e di condannarlo, come fa Camus. Ma dal punto di vista di Dio nulla è dovuto a nessuno. L'uomo non ha diritti da far valere. La giustizia di Dio è il modo in cui Egli tien fede ai suoi impegni, in cui realizza le sue promesse. Ed è forse preferibile per noi essere trattati da Dio secondo la giustizia che egli rende a se stesso facendo onore ai suoi impegni, anche se vertiginose ne son le vie, piuttosto che in base ai titoli che potremmo presentare noi stessi; ed è preferibile fare totalmente credito a questa giustizia, che è poi la fedeltà dell'amore a se stesso, malgrado l'infedeltà di coloro che ne sono l'oggetto.

L'amore infine è la rivelazione suprema del Dio biblico. Esso si esprime oggettivamente nello stabilirsi di un rapporto di unione stabile fra Dio e il suo popolo, rapporto che la Scrittura designa con il termine *hesed*. Il Dio che così ci si rivela è un Dio che fa alleanza, che s'impegna e sul quale possiamo dunque contare. Non è il Dio di Barth la cui libertà sovrana si manifesta quando e come vuole senza legarsi mai. È un Dio che si è unito a una comunità, che le ha dato non solo la grazia, ma un titolo alla grazia, in modo che quando essa glielo presenti, nel magistero come nei sacramenti, possa contare infallibilmente su tale grazia.

In questo senso il *Cantico dei Cantici* conferisce il suo fondamento biblico alla teologia della Chiesa, Sposa del Verbo. Perché non vi è che una sola Chiesa? Perché è proprio dell'unione nuziale d'essere monogamica e se la Chiesa non fosse una, il fatto di essere la Sposa del Verbo non avrebbe alcun senso. Perché la Chiesa è indefettibile? Perché la fedeltà fa parte dell'essenza stessa del matrimonio, e l'unione di Cristo con la Chiesa non avrebbe senso alcuno se non significasse fedeltà. Perché la Chiesa è Santa? Perché appartiene all'essenza stessa del matrimonio di essere una perfetta comunicazione di

beni e di conseguenza il Cristo comunica alla sua sposa tutte le ricchezze della sua vita divina. Ciò che essa possiede la Chiesa non lo deriva da sé, ma lo possiede realmente e indefettibilmente, perché lo ha da un dono irrevocabile di Cristo.

Tutti questi aspetti sono essenziali. Ne considereremo qui tuttavia un altro: quello nel quale la trascendenza di Dio si manifesta in modo più sorprendente, proprio all'interno della sua azione nella storia, e che è anche il più misterioso, quello della collera. Osserviamolo nel testo ove si manifesta nel modo più concreto, il cantico del profeta Abacuc, che noi ci accontenteremo di commentare.

Jahvè, ho udito ciò che hai fatto intendere,
Jahvè, sono preso dal timore
L'opera tua falla vivere nel corso degli anni
nel corso degli anni falla conoscere!
Nella tua collera, ricordati d'aver pietà.
Dio viene da Teman
e il Santo dal monte di Faran.
La sua maestà ha ricoperto i cieli
e la terra è piena della sua gloria.
Il suo splendore è come luce di sol levante;
raggi escono dalle sue mani;
ivi si cela la sua potenza.
Davanti a lui cammina la morte,
e la febbre bruciante è sui suoi passi.
Egli s'è fermato e ha fatto tremare la terra,
ha guardato e le nazioni sono state sconvolte;
le montagne secolari si sono squarciate,
le antiche colline sono sprofondate
egli percorre le sue eterne vie.
Ho visto nella desolazione le tende di Cusan;
i padiglioni della terra di Moab nel turbamento.
Forse contro i fiumi Jahvè si è irritato,
o forse contro il mare s'infiamma la tua collera,
quando monti sui tuoi cavalli,
sui cocchi della liberazione?
Impugni il tuo arco,
le tue frecce sono i giuramenti che hai pronunciato.
In torrenti fendi la terra.

Le montagne ti hanno visto e tremano;
una tromba d'acqua si è scatenata;
l'abisso ha fatto udire la sua voce,
esso tende le mani verso l'alto.
Il sole e la luna sono rientrati nella loro dimora,
si cammina alla luce delle tue frecce,
al bagliore dei lampi della tua lancia.

(*Abacuc*, 3, 1-11).

In questo brano interferiscono due tipi di immagine e gli conferiscono uno splendore straordinario: le immagini guerriere e quelle meteorologiche. È un passaggio continuo dal lampo alla lancia, dal tuono al fragore dei passi dei cavalli. Non si può mai sapere se quel che è descritto è un'armata in marcia o un uragano in movimento.

Impugni il tuo arco,
le tue frecce sono i giuramenti che ha pronunciato.

È un'immagine guerriera

In torrrenti fendi la terra.

Il sole e la luna sono rientrati nella loro dimora.

È l'uragano — il cielo è completamente coperto

Si cammina alla luce delle tue frecce.

Qui i due registri si fondono; i lampi sono le saette di Jahvè guerriero che esce dalla sua dimora per marciare trionfalmente attraverso il mondo intero. Si tratta al tempo stesso (il che è molto biblico) ora di catastrofi cosmiche (le montagne che si sprofondano; l'oceano che straripa, gli abissi che tendono le braccia) ed ora di catastrofi storiche: gli imperi che crollano. Si tratta dunque d'una marcia trionfale di Jahvè attraverso il mondo intero, che è al tempo stesso come una marcia trionfale attraverso le nazioni e come una marcia trionfale attraverso gli elementi. In quanto avanza attraverso le nazioni

Jahvè è presentato come un'armata in marcia, e in quanto attraversa gli elementi è presentato come l'uragano.

Ciò non ci deve meravigliare. La Bibbia qui non fa, dopotutto, che riprendere e trasformare immagini che si incontrano già nelle altre religioni e nelle quali le realtà del mondo visibile appaiono come manifestanti alcuni aspetti di Dio. La regolarità del cielo, la durata della roccia, l'immensità del mare, la violenza dell'uragano appaiono come specie di riflessi visibili delle realtà invisibili. Ora, tra queste ierofanie, l'uragano è una delle più costanti e delle più evidenti[3]. Anche per noi che non siamo più allo stadio della religione cosmica, quando il tuono rimbomba proviamo un'emozione di carattere religioso. Potrà mescolarvisi una parte di superstizione, ma è significativo che anche per gli uomini civilizzati del XX secolo, l'uragano continui ad essere una certa ierofania. Proprio a partire da questa esperienza elementare, ripresa e sviluppata, la Scrittura, superando il piano delle immagini, ci mostra Jahvè in una teofania.

Qui l'immagine dell'uragano ci raffigura la collera di Jahvè. Ma ecco ricomparire subito la solita difficoltà. Poche altre espressioni urtano maggiormente le pudiche orecchie moderne. Già i giudei alessandrini ne arrossivano dinanzi ai filosofi greci e si sforzavano di attenuarne il significato[4]. Oggi essa appare insopportabile ad una Simone Weil che, come un tempo Marcione, contrappone il Dio d'amore del Nuovo Testamento al Dio di collera dell'Antico[5]. Purtroppo, come già notava Tertulliano, l'amore si ritrova anche nell'Antico Testamento e la collera si ritrova nel Nuovo. Bisogna dunque accettare le cose così come stanno: la collera è uno degli atteggiamenti del Dio biblico. E diremo di più: questa espressione apparentemente antropomorfica è forse quella che contiene nel suo nocciolo la carica più densa di mistero

[3] Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions,* pag. 81 e segg.
[4] Filone, *Post. Cain.,* I, 1.
[5] *Lettre à un relligeux,* pag. 11.

e che ci aiuta a penetrare più a fondo nella trascendenza divina[6].

Ma bisogna capirla rettamente. Il fanciullo d'oggi impara al catechismo che la collera è un peccato. E facile capire il suo scandalo quando la vede attribuita a Dio. Lo stesso dicasi per la gelosia. Ma questa è cattiva filosofia. La collera è una passione, una creatura di Dio, che è buona in se stessa. Il Cristo è entrato in collera contro i mercanti del Tempio e Péguy ha parlato delle « grandi collere bianche »[7] di Giovanna d'Arco. La collera è la reazione d'una sensibilità sana di fronte a tutto ciò che è vile, basso, meschino. Così Cristo non sopportava che si facesse del suo Tempio una casa di commercio, che si imponesse agli altri ciò che non si è capaci noi stessi di compiere, che si scandalizzassero i fanciulli.

La collera non è dunque il risentimento di un amor proprio ferito. È il rifiuto di venir a patti con ciò che non può essere ammesso. Così, in Dio, essa è l'espressione della sua incompatibilità con il peccato. Ma bisogna forse andare più innanzi. Nel suo stesso fondo il *$v\io<;* greco, *l'ira* latina non esprimono neppure, direttamente, una relazione a qualcosa. Essa è semplicemente l'espressione della vitalità di un essere, del modo in cui si afferma. Una delle parole ebraiche che la designa ha la stessa radice della parola che esprime le narici fumanti del toro. Così, nella sua essenza più profonda, la collera di Dio è repressione dell'intensità dell'esistenza divina, della violenza irresistibile con la quale travolge tutto quando si manifesta[8]. In un mondo che continuamente si allontana da lui, Dio rivendica, talvolta, con violenza la sua esistenza.

Ciò elimina dalla collera tutte le meschinità e conserva solo l'idea di una intensità di esistenza alla quale assolutamente nulla può resistere. Qui sta il valore di tale espressione. Le espressioni astratte ci permettono di attingere la verità ma non l'intensità delle cose. Al

« Vedi R. Otto, *Le sacre,* trad. frane, pag. 36.
[7] *Un nouveau théologien: Fernand Laudet, O. C,* XIII, pag. 244.
[8] Vedi W. Eichrodt, *Theologie des Alien Testaments,* I, pagg. 73-76.

contrario le espressioni di gelosia, di collera, esprimono l'intensità della vita divina. Così il termine di « collera », che a prima vista appare assai antropomorfico, ci fa invece attingere il nocciolo di quanto v'è in Dio di più trascendente. Lungi dal renderlo simile a noi questa espressione ci ha fatto attingere in Lui ciò per cui egli è più diverso da noi, ossia, in sostanza, l'intensità della sua esistenza, senza proporzione alcuna con la nostra.

Si può dire che nulla esprima meglio ciò della parola di Cristo a Santa Caterina da Siena. « Io sono Colui che è, tu sei colei che non è ». Il che significa che di fronte alla violenza dell'esistenza divina l'uomo prende coscienza della nullità della propria esistenza.

Questa gli appare come qualcosa di miserabile, di derisorio di fronte alla pienezza di intensità e alla realtà dell'esistenza divina. Ciò rappresenta per l'uomo l'esperienza concreta del suo stato di creatura. Noi ne prendiamo coscienza nella misura in cui arriviamo a percepire qualche cosa dell'intensità di esistenza che si trova in Dio, in un'esperienza che attinge le profondità stesse della nostra esistenza e che ha un carattere di sovrana realtà. La collera è appunto l'espressione di questa irresistibile intensità dell'Essere divino.

Si può dire che questa idea dell'intensità dell'Essere divino sia qualcosa di cui gli uomini del nostro tempo hanno perso quasi totalmente il senso. Hanno esaltato inverosimilmente l'uomo, hanno perso il senso di quel carattere di creatura che gli è proprio; hanno invece svuotato Dio della sua sostanza fino a farne quella specie di astratto fantasma che si libra in non so quale cielo metafisico e del quale, com'è naturale, il primo venuto si libera come di un vecchio residuo che non corrisponde più ad alcuna esperienza viva. Non si può provare certo alcun rincrescimento nel vedere liquidare questo dio fantomatico. Esso ha infatti ben poco in comune con il Dio vivente di cui la Bibbia dice che non è possibile vederLo senza morire. Simili espressioni che qualificano Dio nell'ordine dell'intensità della sua esistenza ci portano fuori

da tutte le sdolcinatezze e da tutti i sentimentalismi che ingombrano la religione; ci introducono nella serietà esistenziale della realtà religiosa, in presenza della sovrana realtà dell'Essere di Dio. Questa è la base stessa della religione. La gente del nostro tempo ha ancora sentimenti di pietà, ma ha invece assai poco il sentimento profondo e radicale del mistero di Dio. Bisognerebbe sgombrare la strada, nelle nostre chiese così, come il Signore cacciò i mercanti dal tempio, in mezzo a tutte quelle devozioni di second'ordine di cui sono zeppe, verso quel grande vuoto fondamentale all'interno del quale Dio è presente.

La collera di Jahvè, il profeta la riconosce dal suo incedere irresistibile, attraverso il cosmo e attraverso la storia

> Dio viene da Teman
> e il Santo dal monte di Faran.

Jahvè è in realtà il Dio che viene, to^ónevo?. E un Dio che interviene, che fa irruzione nell'esistenza degli uomini. Queste venute di Dio sono le *magnalia Dei.* E la contemplazione di esse è l'oggetto della profezia. La missione del profeta è sempre quella di predicare la conversione perché Dio viene

> Una voce grida:
> scavate nel deserto la via di Jahvè,
> appianate nella steppa una strada per il nostro Dio!
> Ogni valle sia colmata,
> ogni montagna e ogni collina abbassata;
> le altezze divengano pianure,
> e le rupi scoscese un avvallamento!
> Allora la gloria di Jahvè si farà manifesta
> e ogni creatura senza eccezione la vedrà;
> giacché la bocca di Jahvè ha parlato[9].

Questo testo verrà ripreso sulla soglia del Vangelo, da Giovanni Battista che è « la voce di colui che grida:

[9] *Isaia,* XL, 3-5.

Preparate nel deserto la strada di Jahvè! ». V'è qui l'espressione della predicazione della penitenza nella sua realtà fondamentale. La penitenza non è soltanto la necessità extra-temporale di moderare in noi la vita carnale per permettere l'espandersi della vita superiore, ma essa ha un carattere essenzialmente storico; voglio dire con ciò che la penitenza è direttamente in rapporto con la venuta di Jahvè. È l'atteggiamento da assumere per il fatto che Javeh sta per venire.

Il cristianesimo non è un'ascesi o una morale soltanto, ma sempre una relazione con il Dio vivente, che viene per compiere opere incomparabili.

Questa venuta di Jahvè concerne il cosmo tutto intero. Il cielo e la terra esprimono questa totalità. Così l'angelo metterà in risalto *il* carattere cosmico della Natività dicendo ai pastori :

> Gloria a Dio nel più alto dei cieli
> e pace sulla terra agli uomini di buona volontà[10].

E ciò viene ancor più messo in risalto dalla straordinaria descrizione della marcia di Jahvè attraverso il cosmo. Con il suo passaggio sconvolge i quattro elementi, sottolineando così il carattere universale del suo intervento. È davvero il Dio creatore che dispone liberamente della sua creazione.

> Le montagne eterne si sono squarciate
> le antiche colline si sono sprofondate.

Prima è la terra ad essere sconvolta. Le montagne eterne, che rappresentano l'elemento più stabile, persistente in mezzo allo scorrere delle generazioni, sono scosse dalle loro fondamenta. Poi è la volta dell'elemento liquido.

> Forse contro i fiumi Jahvè s'è irritato
> o forse contro il mare si scatena il suo furore?

[10] *Luca,* II, 14.

Il mare furioso sembra portare il peso della collera di Dio. Ma questa non si arresta qui. L'abisso stesso si spalanca :

> In torrenti tu fendi la terra.
> L'abisso ha fatto udire la sua voce.

L'abisso è il luogo delle potenze infernali, il dominio dei morti. La collera di Jahvè risuona fino ai confini della creazione. Come raggiunge l'abisso così penetra i cieli.

> Il sole e la luna sono rientrati nella loro dimora,
> si cammina alla luce delle tue frecce.

Anche le potenze dei cieli sono sconvolte e s'arrestano percosse dal terrore.

Nel *Cantico dei tre fanciulli,* la Scrittura ci presenta la creazione tutta intera, il sole e la luna, gli animali dei campi e i pesci del mare, che cantano ad Jahvè un cantico di lode. Anche qui si tratta d'una liturgia cosmica. Ma è una liturgia di penitenza. Non si tratta più di creazione ma di distruzione. Jahvè, che ha creato e ordinato il mondo, viene a distruggerlo con quella potenza sovrana con cui ne dispone. Gli elementi sono nelle sue mani. Gli interventi di Dio assumono forme diverse — e tramite loro Egli ci fa conoscere la varietà di ciò ch'Egli è.

Attraverso la sua azione creatrice conosciamo la sua potenza e la sua saggezza; attraverso la sua alleanza conosciamo la sua fedeltà e la sua tenerezza; attraverso i suoi giudizi conosciamo la sua giustizia e la sua collera. Si tratta di un'opera cosmica come la creazione, ma che ne è la contropartita. Come la creazione essa getta nello stupore. Jahvè è presente ovunque. Egli manifesta la sua fedeltà nell'ordine, ma il disordine degli elementi testimonia il suo furore. Tale rifusione degli elementi come caratterizzante i giudizi di Jahvè ricompare nella scrittura. La saggezza greca ci mostra così, al tempo delle piaghe d'Egitto, le quattro sfere del cosmo successivamente sconvolte dalla potenza di Jahvè.

Gli elementi si scambiavano le proprietà tra loro
come nel salterio i suoni mutano ritmo,
pur conservando *il* medesimo tono.

Gli animali terrestri diventavano acquatici
e quelli che nuotano passavano sulla terra.
Il fuoco rafforzava nell'acqua la sua energia naturale
e l'acqua dimenticava la sua proprietà di spegnere.

(*Sap.*, XIX, 18).

Ma le piaghe d'Egitto non erano che la figura di quello sconvolgimento cosmico che Abacuc preannuncia e che San Giovanni riprenderà *nell'Apocalisse,* quando ci mostrerà gli angeli che rovesciano le sette coppe « la prima sulla terra, la seconda nel mare, la terza nei numi, la quarta sul sole e la quinta sul trono della bestia » {*Avocai.* XVI, 1-10).

Jahvè attraversa così il cosmo come un uragano di potenza irresistibile che svonvolge gli elementi. Ma Egli ci viene anche rappresentato mentre attraversa la storia corme un'armata vittoriosa che rovescia gli imperi.

Egli s'è arrestato e ha fatto tremare la terra,
ha guardato e le nazioni sono state sconvolte.
- Ho visto nella desolazione le tende di Cusan;
i padiglioni della terra di Moab nel turbamento.

Come Egli è Signore della Creazione così Jahvè è padrone della storia. Il *Cantico del Deuteronomio* ce lo presenta in atto di « assegnare un'eredità alle nazioni » (*Deut.* XXXII, 8). Ce lo presenta in atto di fare di esse gli strumenti dei suoi disegni, e di castigare il suo popolo colpevole (*Deut.* XXXII, 21). Infine ce lo mostra mentre poi le distrugge, nel timore che abbiano ad attribuire a se stesse le loro vittorie (XXXII, 28). Il *Cantico di Abauc* raffigura l'esecuzione di questo giudizio sulle nazioni. Ma non v'è altro popolo eletto all'infuori del popolo di Dio, il nuovo Israel. Ma tutte le nazioni sono colpevoli. Così il giudizio di Dio sulle nazioni non è il castigo dell'una e la ricompensa dell'altra. Ma è un giù-

dizio su tutte le nazioni, tramite il quale egli le richiama al loro nulla, e impedisce loro di ergersi di fronte a lui.

Questo giudizio si esprime nei flagelli che Jahvè semina sul suo cammino :

> Davanti a lui cammina la morte
> e la febbre bruciante è sui suoi passi.

Come non ricordare la cavalcata trionfale del Logos sul suo cavallo bianco attraverso il mondo intero, preceduta dai cavalli della morte, della fame e della peste?

« Quand'ebbe aperto il secondo sigillo, udii il secondo animale che diceva: Vieni! E uscì un altro cavallo che era rosso. Colui che lo montava ricevette il potere di togliere la pace dalla terra, affinché gli uomini si sgozzassero gli uni gli altri, e gli fu data una grande spada ».

È il cavallo della morte.

« Quand'ebbe aperto il terzo sigillo intesi il terzo animale che diceva: Vieni; E vidi apparire un cavallo nero. Colui che lo montava teneva in mano una bilancia; e udii come una voce in mezzo ai quattro animali che diceva: Una misura di grano per un denaro! Tre misure d'orzo per un denaro! E: Non guastare l'olio e il vino! ».

È il cavallo della fame. Infine l'ultimo cavallo è quello della peste.

« E quand'ebbe aperto il quarto sigillo udii la voce del quarto animale che diceva: Vieni! E vidi apparire un cavallo di color pallido. Colui che lo montava si chiamava la Morte, e l'Inferno lo seguiva. Fu dato loro potere sulla quarta parte della terra, per far uccidere con la spada, con la carestia, con l'epidemia e con le bestie feroci della terra » ".

Qui siamo nuovamente di fronte al mistero, e in forma ancor più implacabile. La collera di Dio assume un

n *Apoc,* VI, 1-8.

aspetto più concreto. Essa si esprime nei mali che colpiscono l'umanità intera, nei grandi flagelli storici, che sono la guerra, la peste e la carestia. E l'uomo d'oggi si scandalizza. Come credere alla bontà di Dio in un mondo dove le bombe atomiche colpiscono fanciulli innocenti, dove la fame devasta i proletariati dell'India? Bisogna riconoscere che un mondo cosiffatto è contrario al concetto che l'uomo si fa della giustizia. E per questo, ponendosi dal punto di vista della giustizia dell'uomo, un Camus ha ragione di citare Dio al suo tribunale e di condannarlo nella debita forma. Nulla è più assurdo di quelle apologetiche che cercano di giustificare la condotta di Dio nel mondo dal punto di vista della giustizia degli uomini. È troppo chiaro ch'esse non possono riuscire.

Non v'è proporzione infatti tra le colpe e i castighi. Come si può dire che v'è una giustizia immanente, che ogni prova è la conseguenza d'un peccato? Già dopo Giobbe questa visione delle cose avrebbe dovuto essere liquidata. È troppo chiaro che siamo in un mondo ove gli innocenti soffrono tanto quanto i colpevoli. Come giustificare un concetto falsamente provvidenzialista della storia? Come vedere dei castighi in una catastrofe storica, quando popoli fedeli vengono oppressi e popoli infedeli invece trionfano? Le vittorie dell'Egitto o di Babilonia non sono mai state per la Bibbia il segno di una elezione divina. Il popolo prediletto è sempre stato un popolo vinto. Vedere nei trionfi dei popoli il segno di una benedizione divina condurrebbe al peggior farisaismo. Ma se le sciagure della storia non si spiegano come castighi dovuti al peccato, qual'è allora la giustificazione loro? Non ci troviamo nell'arbitrario, in presenza dei giochi di non so qual tiranno? Bisogna andare fino in fondo a questo problema che costituisce il tormento di troppe anime e non tollera soluzioni facili. Bisogna riconoscere tutto ciò. Bisogna riconoscere che le disgrazie sono arbitrarie, che la loro distribuzione non ha nulla di razionale. Bisogna riconoscere che il mondo è assurdo. Bisogna riconoscere che solo la rivolta è un atteggiamento che vi corrisponda. Bisogna riconoscere tutto ciò

se dobbiamo giudicare il mondo secondo la giustizia degli uomini. Ma le cose stanno ben altrimenti se il mondo risponde ad una diversa e migliore giustizia. Ma qui appunto è il significato delle grandi catastrofi storiche e cosmiche: di essere un violento richiamo rivolto ad una umanità che tende a bastare a se stessa, a dimenticare la sua condizione creata. I grandi flagelli storici sono un passaggio di Dio i quali strappano l'umanità alla sua vanità e la gettano nello stupore. Come il passaggio di quest'esercito in marcia preceduto dalla mortalità e dalla febbre:

> Ho udito e le mie viscere ne sono sconvolte;
> a quella voce tremano le mie labbra,
> m'entra la carie nelle ossa,
> le ginocchia si piegano sotto di me.
>
> (*Abacuc*, 3, 16).

Una specie di silenzio si stende allora sul mondo. L'uomo rientra in se stesso e ammutolisce. È il carattere sacrale delle grandi catastrofi storiche, delle cadute degli Imperi che hanno fatto tremare il mondo. In seno al nostro mondo chiuso sono come specie di fessure. Attraverso ad esse filtra una luce che viene d'altrove. È una ferita aperta nel cuore stesso della nostra vita, nel cuore dell'umanità. Scosso nella sua sufficienza l'uomo viene brutalmente riportato a quella realtà drammatica che è propria del mondo reale, e alla quale si sforza sempre di sottrarsi. Tutto gli serve per sfuggire all'ossessione di quell'unica cosa che importa. Tutto gli serve pur di non veder incombere su di lui l'ombra della morte che sola, tuttavia, lo strapperà alla sua prigione. Dio viene a risvegliare l'umanità dal sonno nel quale è sepolta, quasi con primi campanelli d'allarme che preannunciano il giudizio. Le catastrofi storiche sono questo richiamo alla penitenza, fin che rimane ancora tempo.

Così quel che all'uomo di carne appare come una collera che viene a sconvolgere le sue prospettive, è l'espressione di un misterioso amore. Di fronte a questa

apparente irrazionalità del mondo un solo atteggiamento è possibile, se si eccettua la rivolta : la fede che è fiducia nell'amore; essa ci fa affermare che attraverso vie così sconcertanti per la nostra intelligenza Dio realizza un misterioso disegno di salvezza. La morte e l'inferno camminano *sui* suoi passi. Ma il *Cantico dei Cantici,* ci ha insegnato che l'amore è forte come la morte, la gelosia tenace come l'inferno. Persino nel cuore della visione di collera che ci descrive il *Cantico di Abacuc* sta nascosto l'amore. Anche se la collera ci fosse apparsa come il nocciolo segreto della trascendenza, pure, nel cuore stesso *di* questo nocciolo segreto, come la sostanza più misteriosa, come il segreto più segreto *dell'adyton,* l'amore rappresenta il fondo ultimo del mistero; ma un amore trascendente le cui vie ci sconcertano.

Qui dobbiamo riprendere il nostro testo. All'inizio leggevamo :

> Nella tua collera, ricordati d'aver pietà!

Si noterà che non è detto : « Anziché collera, prova pietà! ».

Non si tratta di svalutare la violenza divina a vantaggio di un atteggiamento di condiscendenza ; ma all'interno stesso della collera divina, cioè senza che Dio abbia a diminuire in nulla la grandezza del suo essere e delle sue esigenze, all'interno di questa realtà della divina intensità, spetta ad una manifestazione d'amore il pronunciarne l'ultima parola. Ci troviamo dinanzi all'accostamento paradossale di queste due espressioni di « collera » e di « amore » che designano contemporaneamente due aspetti essenziali dell'Essere divino. Sul piano della nostra ragione non vediamo come conciliarle : « Ma come può Dio, se è così buono, essere così severo? ». I teologi risponderanno che le due espressioni non sono in Dio se non una cosa sola mentre il nostro spirito è obbligato a distinguerle. Ciò affonda nel mistero stesso di Dio. Noi sappiamo che le due espressioni coesistono, cioè che in Dio v'è questa collera, questa assoluta incompatibilità

con il peccato, questa santità sopraeminente, e al tempo stesso questa misericordia che è amore infinito del peccatore, questo amore che giungerà fino ad indurre il Figlio di Dio a dare la sua vita per dei peccatori, pur restando quello stesso Verbo di Dio di cui la collera esprime le esigenze. Capiremo allora meglio il senso della profezia di Abacuc. Questo mistero di collera e di amore, terribile e sconvolgente, la Chiesa ce lo presenta compiuto nella sera del Venerdì Santo. Il Golgota è il luogo dove la collera e l'amore si manifestano contemporaneamente in tutta la loro intensità.

> L'abisso ha fatto udire la sua voce.
> Il sole e la luna sono rientrati nella loro dimora.

Quando vediamo quei segni cosmici che accompagnano la teofania di Jahvè non possiamo non richiamare i segni del Calvario. Luca ci dice che « all'ora sesta la terra si coprì di tenebre e il sole si oscurò » ; Matteo ci mostra i morti che risuscitano e l'abisso che tende le mani, e restituisce quel che rinchiudeva. Al momento della morte di Cristo assistiamo dunque a questo sconvolgimento cosmico. E ciò ci dimostra come quel che sul piano delle apparenze sembra un episodio irrisorio — un povero giustiziato alle porte di Gerusalemme — è in realtà un avvenimento che sconvolge il cosmo. La passione di Cristo è il compimento di ciò che Abacuc aveva preannunciato, la venuta di Jahvè.

Poiché Jahvè è stato paragonato al sole, i raggi che il sole getta attraverso le nubi appaiono subito come gli strali del re guerriero. Ma questi raggi che partono dalle sue mani hanno suggerito alla meditazione dei cristiani, per tutti i secoli dal Medio-Evo in qua, i raggi che escono dalle mani trafitte di Gesù crocifisso. Così, al centro di questa visione di gloria, appare la presenza della croce di Gesù Cristo la quale è veramente la sorgente da cui partono i raggi che guariscono l'universo intero. È la croce di Gesù Cristo che compie le opere della potenza di Dio. Si può dire che il paradosso della collera e del-

l'amore è risolto; quel che sembrava come un'opera della collera si svela come opera dell'amore; quel Dio di cui non si conosceva che la collera si mostra come un Dio d'amore la cui potenza si manifesta attraverso quell'opera suprema d'amore che è la croce.

Ciò non può non richiamare un passo parallelo del-*VApocalisse* (V, 4). È un momento tragico. Il Libro è chiuso con i sette sigilli; il che significa che il viluppo della storia non può essere sciolto e che tutto appare senza via d'uscita. Si cerca dappertutto qualcuno che possa far saltare i sigilli.

« E io piangevo molto perché non si trovava nessuno che fosse degno di aprire il libro, né di guardarlo. Allora uno dei vegliardi mi disse: Non piangere; ecco che il leone della tribù di Giuda, il virgulto di Davide, ha vinto, in modo da poter aprire il libro e i suoi sette sigilli.

E io vidi, ed ecco che in mezzo al trono e ai quattro animali, e in mezzo ai vegliardi, un Agnello stava in piedi: sembrava esser stato sgozzato, aveva sette corna e sette occhi, che sono i sette Spiriti di Dio inviati per tutta la terra »[12].

Colui che deve sciogliere i sigilli è atteso come un leone, e appare invece come un agnello! Dalle sue mani trafitte esce una potenza misteriosa che guarisce le piaghe degli uomini.

Giacché la collera si rivela amore, l'amore a sua volta si rivela potenza. Abacuc ce lo descrive esplicitamente:

Tu sei uscito per la liberazione del tuo popolo,
per la liberazione del tuo Unto;
Tu hai schiantato la cima della casa dell'empio,
mettendone a nudo le fondamenta fino in fondo.

La liberazione dell'Unto, cioè del Cristo, è designata qui in chiare parole. Jahvè viene a liberare colui che è il suo Unto, mettendo a nudo le fondamenta della casa

[12] *Apoc,* V, 4-7.

del malvagio; egli è stato prigioniero nelle prigioni della morte; la morte e l'inferno l'hanno tenuto in proprio potere, ma Jahvè ha abbattuto la casa del malvagio fino dalle sue fondamenta, così che l'Unto ne è uscito vincitore liberando con lui tutti coloro che vi si trovavano prigionieri. Siamo nel cuore del mistero pasquale, che è appunto il mistero di Gesù Cristo prigioniero della morte e che, al mattino di Pasqua, abbatte le porte dell'inferno per liberare l'umanità prigioniera da tutte le servitù che pesano su di lei e introdurla nella gioia della resurrezione.

Tu hai trafitto con le sue stesse frecce il capo dei suoi guerrieri,
che si precipitavano per sgominarmi,
gettando grida di gioia, come se stessero per divorare
i miseri nelle loro tane.

Tu calpesti il mare sotto i piedi dei tuoi cavalli,
la massa delle grandi acque.

Per un ultimo paradosso la profezia si chiude con un quadro di desolazione dal quale si sprigiona tuttavia una misteriosa impressione di pace.

Giacché allora il fico non fiorirà più,
non vi sarà più nulla da raccogliere nelle vigne;
il frutto dell'olivo verrà meno
(mentietur fructus olivae).

È sì la desolazione del mondo, il lutto della creazione dopo la morte di Cristo. Ma nello stesso tempo, dopo la violenza delle descrizioni precedenti, dopo quel mondo sconvolto le immagini si fanno di nuovo familiari; e se il paesaggio rimane desolato, esso tuttavia non è più strano. È la pace del sabato santo. Dopo la morte di Cristo sembra che il mondo intero sia preso dallo stupore e si chiuda in una specie di silenzio, simile a quello che precedeva la creazione del mondo. Dal mondo ritornato al nulla sorgerà una nuova creazione. La morte di Cristo ha soddisfatto le esigenze della collera. La morte di Cristo ha soddisfatto le esigenze dell'amore.

Ci siamo fermati su un testo. Ma bisognerebbe citare tutta la Scrittura. Essa ci rivela che v'è un mistero, cioè un contenuto nascosto della storia. In questo mistero appunto i profeti sono stati introdotti dallo Spirito che è nello stesso tempo Colui che realizza la storia e che la fa conoscere. Tale mistero è quello delle opere di Dio, opere di creazione, *di* giudizio e di redenzione, che costituiscono nel tempo la realtà autentica, nascosta dietro le apparenze. Ci troviamo dunque qui al centro della teologia cristiana della storia. Ma questa storia che Dio realizza per l'uomo, non la realizza senza di lui. Arrestarsi ai *magnalia Dei* significherebbe vedere solo un aspetto delle cose. Di fronte ad essi sta la risposta degli uomini. La Bibbia ci descrive anche questa.

CAPITOLO SECONDO

IL CANTICO DELLA VIGNA

Il *Cantico della vigna,* tratto dal profeta Isaia, fa parte dei tre cantici dell'attuale Vigilia pasquale. Esso le apparteneva fin dal IV secolo com'è testimoniato da un sermone di Zenone[1]. D'altra parte il posto che questo tema ha tenuto nel cristianesimo primitivo prova come il cantico apparisse importante. Il Nuovo Testamento vi fa esplicitamente allusione nella parabola dei vignaioli omicidi, e il capitolo XV di San Giovanni vi fa riferimento contrapponendo la vera vigna, alla vigna d'Israele. Il più antico testo liturgico cristiano, la *Didachè* ci presenta a sua volta la vigna di Davide, che è la Chiesa, propagata nelle pianure e sulle montagne. Anche qui siamo in presenza di un tema biblico fondamentale che corre lungo tutta la storia della salvezza.

Qual'è il suo significato?[2] Nella visione biblica della storia abbiamo fin qui considerato le grandi opere compiute da Jahvè. Abbiamo preso come esempio il giudizio.

i *P. L.,* XI, 417-72.

[2] Vedi Jacques Guillet, *Thèmes bibliques,* pagg. 200-207. Questo capitolo deve la sua ispirazione a questo bel libro e desume molto da esso.

Avremmo potuto prendere la creazione, oppure la liberazione. Sta qui, si potrebbe dire, il ciclo delle prove di fedeltà di Jahvè. Con la vigna si apre *un* secondo ciclo, quello delle opere degli uomini, ossia delle infedeltà del popolo. Esso riempie l'opera dei profeti. Si può dire che il suo oggetto consista nell'opporre le infedeltà del popolo alle fedeltà di Dio e nel preannunciare i giudizi che Io colpiscono. Sono questi i temi che si trovano come riassunti nella cantica che ora commenteremo.

Canterò per il mio diletto
il cantico d'amore alla sua vigna.
Il mio diletto aveva una vigna
su una fertile collina.
Egli ne vangò il terreno, ne tolse le pietre,
Io piantò di virgulti scelti.
Vi costruì una torre nel mezzo
e vi scavò anche un torchio.
Egli aspettava ch'essa gli portasse uva,
ma essa invece non produsse altro che agresto.
E ora, abitanti di Gerusalemme,
e uomini di Giuda,
giudicate, vi prego, tra me
e la mia vigna!
Che si sarebbe potuto fare di più per la mia vigna
che io non le abbia fatto?
Perché mai ho atteso ch'essa portasse uva
e essa invece non ha prodotto altro che agresto?
E ora, vi farò conoscere
quello che sto per fare alla mia vigna:
strapperò via la siepe,
e verrà brucata;
abbatterò la sua cinta
e sarà calpestata.
Ne farò un deserto:
e non sarà più potata né dissodata;
vi cresceranno i rovi e le spine,
e comanderò alle nubi
di non lasciar più cadere pioggia su di essa[3].

[3] *Isaia,* V, 1-6.

Quel che è la vigna per il vignaiolo palestinese, tale è il popolo d'Israele per Jahvè.

Giacché la vigna di Jahvè degli eserciti
è la casa d'Israele
e gli uomini di Giuda
sono la pianta ch'egli predilige[4].

Per questo popolo Dio ha fatto tutto. E il suo bene più prezioso. In Lui ha posto tutta la sua speranza. E una volta di più la cantica ricorda tutta la storia dei doni di Dio per il suo popolo.

Il mio diletto aveva una vigna
su una fertile collina.

Come il vignaiolo, prima di piantare la sua vigna, sceglie un declivio ben esposto, al riparo del vento, così Jahvè ha prescelto la Palestina come luogo ove avrebbe stabilito il suo popolo. « Egli ha dissodato il suolo e tolto le pietre ». Tutta la storia del mondo prima di Mosè è presentata in funzione di Israele, come una preparazione provvidenziale.

Soltanto allora, quando il terreno è preparato, Dio lo pianta con « ceppi scelti ». Il *Libro dì Osea* dirà similmente :

Qual'uva nel deserto
ho trovato Israele[5].

Da allora Egli vive nell'attesa del raccolto che lo compenserà della sua fatica. Così il vignaiolo visita ogni giorno la sua vigna, si preoccupa per tutto ciò che potrebbe comprometterne lo sviluppo, sorveglia la comparsa dei primi germogli, e già prepara la vendemmia:

Egli vi costruì una torre nel mezzo
e vi scavò anche un torchio.

[4] *Isaia,* V, 7.
[5] *Osea,* IX, 10.

Tutta la storia di Israele *si* trova qui riassunta, tutti i valori di cui Jahvè Io circonda, l'alleanza, il tabernacolo, la Legge, la conquista della Terra Promessa, le vittorie dei Giudici, la regalità di Davide, l'impero di Salomone.

Il *Salmo LXXX* riprenderà la stessa immagine per descrivere questo sviluppo.

Pastore d'Israele ascolta:
Tu che guidi Giuseppe come una pecorella;
Tu che hai per trono i Cherubini, mostrati nel tuo splendore
Tu avevi portato dall'Egitto una vigna,
Avevi scacciato le nazioni per piantarla.
Avevi sgombrato il terreno a lei davanti.
Essa aveva affondato le sue radici
e riempì il paese.
Le montagne furono coperte dalla sua ombra
e dei suoi tralci i cedri di Dio,
estese le sue fronde fino al mare
e sino al fiume i suoi virgulti[6].

Così da Mosè a Salomone la vigna del Signore è cresciuta. Essa si estende ora al Libano, all'Egitto, e dal Giordano al Mediterraneo.

Tale è la fedeltà di Dio alla sua alleanza. Egli ha riposto in questa vigna tutta la sua speranza. Aspettava ch'essa portasse uva. La chiave del Cantico è in queste parole, che ne esprimono in realtà il tema essenziale: quello delle speranze che Dio ripone nell'uomo, quel fatto misterioso per cui Dio attende qualcosa da noi. Tale attesa si rivolge innanzitutto ad Israele. Israele è la vigna che Jahvè aveva piantato e dalla quale si aspettava uva. Ma al di là di Israele qui è in causa l'umanità intera. La vigna di Israele è una figura. E in realtà si tratta di ognuno di noi. Qui ha origine il dramma della storia sacra, il contrasto tra l'infedeltà dell'uomo e la

Salmo LXXX, 1-12.

fedeltà di Dio. Il *Cantico della Vigna* ci condurrà al cuore appunto di questo dramma.

Dio è questo vignaiolo che attende da noi tante cose, che da noi spera tante cose, che da noi vorrebbe tante cose. È lui il vignaiolo che ha preparato il terreno ove la nostra anima deve fiorire; e non cessa di circondarlo per tutta la nostra vita di cure vigilanti. Tutto ciò che ci sta attorno rappresenta appunto queste cure di Dio. L'anima dell'ultimo dei moretti d'Africa, dell'ultimo dei piccoli Australiani o dei piccoli Cinesi è una vigna preziosa che Jahvè ha piantato e dalla quale attende che porti frutti succosi.

La rivelazione del *Cantico della Vigna* è l'importanza che Dio annette al buon esito spirituale delle nostre esistenze e l'aiuto ch'egli ci domanda a questo fine. Dico « spiritualmente » perché questo buon esito spirituale è indipendente dal successo temporale. Vi possono essere vite riuscite sul piano temporale e che sono catastrofi dal punto di vista spirituale; vi sono vite perfettamente riuscite agli occhi del mondo, vite nelle quali c'è il danaro, il piacere e la gloria e che sono altrettanti disastri spirituali, altrettanti fallimenti totali; e vi sono, al contrario, vite che sono in apparenza mancate, fallimenti intellettuali, fallimenti sentimentali, fallimenti professionali e che possono essere nello stesso tempo altrettanti splendori dal punto di vista della riuscita spirituale.

Vi sono cose che non dipendono da noi, e sono i risultati temporali ; ma vi sono cose che dipendono sempre da noi : ed è far fronte spiritualmente alla situazione che il Signore ci propone; fare di tutte le circostanze della nostra vita gli strumenti per rintracciare Dio, sia che si tratti di gioie come di croci. Per chi si comporta così, tutte le circostanze della sua esistenza sono altrettanti nutrimenti che alimentano la linfa spirituale della vigna della sua anima e ne permettono lo sviluppo.

Quel che vale per gli individui vale anche per le nazioni. Se si dovesse misurare la predilezione di Dio per un popolo dalla sua prosperità temporale, si fini-

rebbe nei peggiori farisaismi. Non ne andava esente neppure Bossuet che vedeva nel successo della monarchia di Luigi XIV la giustificazione divina del regime. Eppure l'Antico Testamento dovrebbe essere lì per dissipare simili illusioni.

Proprio quando si trovava nella prosperità Israele ha tradito i valori essenziali di cui era depositario. E proprio invece dal seno di un Israele infelice sono uscite alcune tra le invocazioni più sconvolgenti che siano uscite da bocca d'uomo e che non hanno perso il loro valore conturbante. Questo è il successo che Dio attende dai suoi: la loro fedeltà. Ma questa fedeltà appunto, Israele, ricolmato da Dio, non ha saputo portargli. Dopo aver descritto le speranze che Dio aveva riposto in lui il Cantico ci descrive la delusione divina:

> Aspettavo che mi portasse uva
> ed essa invece non ha prodotto altro che agresto.
> E ora, abitanti di Gerusalemme,
> e uomini di Giuda,
> giudicate vi prego, tra me
> e la mia vigna.
> Che si sarebbe potuto fare di più per la mia vigna
> che io non le abbia fatto?
> Perché mai ho atteso ch'essa portasse uva
> e essa invece non ha prodotto altro che agresto?

Tale è stata innanzitutto la storia d'Israele. Israele per primo ha deluso spaventosamente le speranze di Dio. Abbiamo visto che Israele era quel virgulto scelto, tesoro del giardino di Jahvè, al quale Jahvè aveva consacrato tutte le sue cure. La vigna si estendeva dal Libano fino all'Egitto. Ora, ecco che questa vigna, raggiunto così il suo *massimo* sviluppo, s'è per così dire devastata da sé medesima. Invece di produrre frutti di santità essa produce frutti amari di empietà e di ingiustizia.

> Guai a coloro che aggiungono casa a casa,
> che accumulano campo su campo,
> fino a che non vi sia più spazio,
> ed essi abitino soli

in mezzo alla terra!
Guai a coloro che corrono fin dal mattino
dietro a liquori inebbrianti,
e che, la sera, prolungano la loro orgia,
riscaldati dal vino!
L'arpa e il liuto, il tamburino,
il flauto e il vino, ecco i loro simposii;
ma dell'azione di Jahvè essi non si curano,
e non vedono più l'opera delle sue mani.
Guai a coloro che chiamano il male bene
e il bene male,
che fanno delle tenebre la luce
e della luce le tenebre,
che ciò che è dolce rendono amaro
e dolce ciò che è amaro!
Guaì a coloro che sono saggi ai propri occhi,
e intelligenti al proprio giudizio!
A coloro che per un regalo assolvono l'empio
e privano i giusti del loro diritto! [7]

Ecco che cosa è diventata la vigna di Israele; l'ingiustizia sociale ovunque; il piacere, la menzogna, il peccato stesso, che è il peggiore di tutti, di coloro che chiamano « bene il male e male il bene », di coloro che rifiutano persino di riconoscere il loro peccato, che si giustificano da sé, che sono « saggi ai propri occhi, e intelligenti a proprio giudizio ». Questo, che è vero per il popolo di Israele, possiamo applicarlo al mondo che ci sta attorno, ed a noi stessi. Possiamo vedere tutte le cure che Dio ha avuto per la sua Chiesa, tutto l'amore e tutte le grazie di cui l'ha ricolmata; l'Eucaristia è perennemente attiva nel cuore del mondo, nutrimento del Corpo di Cristo e del sangue di Cristo, linfa vivente che viene a vivificare i tralci inseriti sul ceppo, di modo che Dio comunica incessantemente la sua vita alle anime.

Di fronte a ciò sta quel numero sconfinato di uomini che non vedono nulla, e nulla domandano, nei quali Dio sembra perdere il suo tempo e tutto ciò che compie sembra non servire a nulla. Sta il fallimento più o

* *Isaia,* V, 8-21.

meno evidente di tante vite spirituali, non fallimenti completi, è vero, ma mezzi fallimenti, mediocrità. Allora di fronte alla smisurata attesa di Jahvè, non possiamo non sentire una grande tristezza pensando fino a che punto possiamo deluderla. E si capisce come vi siano certe anime, quelle anime che formano i santi, le quali vogliono consolare Dio di tante delusioni, e sforzarsi di rispondere un poco meno male alla sua attesa, presentandogli una vigna ove Egli possa riposare un poco il suo sguardo, dandogli la gioia di vedere che tutta la pena ch'Egli si dà non va del tutto perduta.

Ma se questa vigna non dà veramente nulla, se non v'è nulla da fare, che farà Jahvè?

> Giudicate, vi prego, tra me
> e la mia vigna!

Voi avete giudici capaci di giudicare le cose umane; come fareste a giudicare un affare come questo? Cosa resta da fare in questo caso? Null'altro che buttar via ciò che non dà nulla:

> E ora vi farò conoscere
> quello che sto per fare alla mia vigna:
> strapperò via la siepe
> e verrà brucata;
> abbatterò la sua cinta
> e sarà calpestata.
> Ne farò un deserto:
> e non sarà più potata né dissodata;
> vi cresceranno i rovi e le spine,
> e comanderò alle nubi
> di non lasciar più cadere pioggia su di essa.

Ma ben si capisce come il vignaiolo debba avere il cuore straziato dall'essere costretto a giungere alla necessità di devastare egli stesso la sua vigna. Non c'è nulla di più triste per l'operaio, di dover distruggere da sé lo strumento del suo lavoro. Non v'è sofferenza maggiore per un marinaio che d'essere obbligato a far saltare la sua nave; non v'è tristezza più grande per chi

abbia riposte tutte le sue speranze in una cosa che d'essere obbligato a distruggere questa cosa, perché non è buona nulla. Tale è la sofferenza di Dio davanti alla totale inutilità di quel popolo da cui non è possibile trarre nulla, quando è proprio quel popolo ch'egli amava... Talvolta, ci avviene di provare una sofferenza analoga davanti a un essere che abbiamo amato, e nel quale abbiamo riposto speranza. Abbiamo atteso qualcosa, poi in capo a un certo tempo, ci accorgiamo che non v'è nulla da fare. Avevamo sperato di veder scoccare in quell'anima la scintilla che non vi si trovava; pensavamo che vi si trovasse la possibilità di una vita d'amore, d'un buona riuscita spirituale ed ecco che la vediamo affondare nella sua mediocrità, nei suoi vizi o nei suoi errori.

Questa terribile delusione, che raggiunge il suo estremo con il « non v'è nulla da fare », è quella di Dio davanti al popolo d'Israele. Allora egli devasta la sua vigna. Non resta più che lasciarla diventare ormai quella sinistra brughiera dove cresceranno i rovi e le spine. Dio se ne disinteressa; essa può venir su come crede. Dio l'abbandona a se stessa.

Ho lasciato la mia casa,
ho rinunciato alla mia eredità,
ho abbandonato l'oggetto del mio amore
tra le mani dei mìei nemici[8].

Non v'è nella Scrittura una parola più triste: « Ho abbandonato l'oggetto del mio amore nelle mani dei miei nemici », con tutto il carico di ricordi che sta in quelle parole: « oggetto del mio amore ».

La mia eredità è divenuta per me
come un leone nella foresta;
ed egli ha levato contro di me la voce;
e perciò l'ho preso in odio.
La mia eredità è un avvoltoio variopinto

[8] *Geremia,* XII, 7.

contro il quale gli avvoltoi calano da ogni parte.
Venite, radunate tutte le bestie dei campi,
conducetele a divorare la preda!
Pastori in gran numero hanno distrutto la mia vigna,
calpestato il mio possedimento;
essi hanno mutato il dominio che mi era caro
in deserto, in devastazione.
Ne **hanno fatto una rovina;**
devastato esso giace in lutto davanti a me;
tutto il paese è saccheggiato,
poiché nessuno se l'è preso a cuore[9].

Se le cose si fermassero qui esse culminerebbero in un quadro di disperazione. Ma non è così perché, pur attraverso le peggiori infedeltà del suo popolo, il cuore di Jahvè non si stacca tuttavia completamente dalia sua vigna. Egli lascia che le erbe cattive entrino nella vigna, se ne impadroniscano, la devastino, ma non può dimenticare che quella era la sua vigna e conserva nel cuore *il* ricordo dell'amore che le portava. L'ha troppo amata; l'ha amata d'un amore troppo assoluto, troppo irrevocabile per riuscire, al colmo stesso del di lei avvilimento, a non conservarle ancora il suo amore; come un uomo, la cui donna fosse irrimediabilmente traviata : certo non può più vederla, essa è perduta per lui, e purtuttavia essa rimane la sua donna ed egli non può sposarne un'altra. Questo è il senso dell'immagine del legame che la Scrittura applica a Jahvè ed a Israel.

Per quanto grandi siano le infedeltà del suo popolo, Jahvè gli rimane sempre fedele. Per questo, al fondo stesso della sua infinita miseria e quando sa di aver ormai deluso Jahvè la vigna osa ancora rivolgersi a Lui e chiedergli ancora di avere pietà.

Questo è il senso del *Salmo LXXX* che è come un seguito del cantico di Isaia e che esprime il persistere della fiducia del popolo dopo tante infedeltà. Dopo tutto ciò che ha fatto, esso osa ancora ricordargli la sua

[9] *Geremia,* XII, 8-U.

alleanza, e dirgli che Egli non ha il diritto di abbandonarlo.

Pastore d'Israele, ascolta...
Jahvè degli eserciti,
fino a quando sarai tu in furore, mentre il tuo popolo ti prega?
Tu avevi trasportato dall'Egitto una vigna!
avevi scacciato le nazioni per piantarla,
avevi sgombrato il terreno a lei davanti.
Essa aveva affondato le sue radici
e riempito il paese.
Le montagne furono coperte dalla sua ombra
e dei suoi tralci i cedri di Dio;
estese le sue fronde fino al mare
e sino al fiume i suoi germogli.
Perché ne hai tu distrutto i recinti,
così che tutti i passanti ne colgono i frutti?
Il cinghiale della foresta la divora,
e le bestie dei campi ne fanno pastura.
Dio degli eserciti, ritorna dunque,
guarda dall'alto del cielo e vedi,
e prendi cura di questa vigna,
del ceppo che aveva piantato la tua destra,
del virgulto che ti eri preparato!...[30]

Questi rimproveri sono capolavori di confidenza e, bisognerebbe dire, di insolenza. È pur sempre la « tua » vigna ! E magnifica anche la conclusione che li conclude :

E noi non ci allontaneremo più da te;
ridacci la vita e invocheremo il tuo nome[11].

V'è tutta l'illusione del fermo proposito ; esso tuttavìa conserva questo dentro di sé di sempre valido : quella buona volontà che non sarà forse seguita da tutti quei frutti che ci si poteva attendere, ma che pur sussiste e che è la fessura estrema per la quale un cuore resta aperto a Dio.

io *Salmo LXXX,* 5-16.
« *Salmo LXXX,* 18.

Eppure fin dove arriverà l'ingratitudine del popolo? San Matteo ce lo dice, ed è la parabola dei vignaioli omicidi (XXI, 33). L'interessante in questo passo è ch'esso si apre con una citazione di *Isaia,* V, che lo mette direttamente in relazione con il *Cantico della Vigna.*

« Ascoltate un'altra parabola. V'era un padre di famiglia il quale piantò un vigneto, lo circondò di una cinta, vi scavò un frantoio, e vi edificò una torre; e affidatala a dei vignaioli, si mise in viaggio. Quando venne il tempo dei frutti egli mandò ai vignaioli i suoi servi per ricevere la sua parte di frutti. Ma i vignaioli, presi i servi, uno lo bastonarono, un altro lo uccisero, e un terzo lo lapidarono ».

(Si tratta qui dei tre Profeti che Dio ha inviato nell'Antico Testamento per tentare di ricondurre il suo popolo sulla retta via, e che il popolo ha invece perseguitati e respinti).

« Egli mandò allora altri servi, in numero maggiore dei primi, ma essi li trattarono allo stesso modo ».

(È la grande pazienza di Dio che, anche dopo aver subito un primo insuccesso, manda ancora una volta i suoi servitori per cercare di riuscire).

« Infine, egli mandò loro il figlio suo, pensando: " Di mio figlio avranno rispetto ". Ma quando i vignaioli videro il figlio, dissero tra loro: Costui è l'erede; venite, uccidiamolo ed avremo la sua eredità". E impadronitisi di lui lo gettarono fuori della vigna e l'uccisero. Quando dunque verrà il padrone della vigna che farà a quei vignaioli? Essi risposero: "Farà perire miseramente quei miserabili e affiderà la vigna ad altri vignaioli che gli consegneranno i frutti a stagion debita " ».

È impressionante leggere questo Vangelo dopo il *Cantico della Vigna.* È la conclusione della storia. Dopo aver pazientato per 2000 anni Dio ha inviato alla fine lo stesso Figlio suo, per tentare ancora di salvare la sua vigna dicendosi: « Di Lui almeno avranno rispetto ». Ma dopo aver assistito alla delusione di Dio durante

tutto l'Antico Testamento, assistiamo ora alla delusione suprema. Là dove sono falliti i profeti, Cristo stesso è fallito. Tocchiamo qui i limiti estremi della sconfitta, i suoi abissi. Là dove il Figlio stesso di Dio è fallito, chi avrebbe potuto riuscire? Il fallimento non si presenta forse come assolutamente irrimediabile? La pazienza di Dio ha attinto il suo limite estremo. È la tragedia del Cristo, il Figlio stesso del Padrone della Vigna, respinto dai vignaioli, crocifisso, trattato come straniero al suo popolo.

Eppure proprio da questo abisso sorgerà una speranza, per un improvviso rovesciamento di prospettive: « Farà perire miseramente questi miserabili, e affiderà la vigna ad altri vignaioli che gli consegneranno i frutti a stagion debita ».

Questo insuccesso di Cristo nei confronti del popolo d'Israele, questa tragedia del venerdì santo, ove vediamo Israel respingere colui che è stato inviato, questo insuccesso, diventerà misteriosamente, nel disegno di Dio, il mezzo per il quale il pollone di vite che era stato piantato in Israele, assumerà inaspettatamente e improvvisamente una nuova espansione. In realtà, per la prima volta, esso porterà quei frutti che erano attesi. Fino ad allora la vigna non ha dato che frutti selvatici. Tutto l'Antico Testamento non è in un certo senso, dal punto di vista del popolo di Dio, che un albero selvatico; qualche grano appena, forse, un poco meno amaro ; fino ad ora la vigna umana non ha dato a Dio frutti ch'Egli possa davvero gustare. Siamo in piena sconfitta. Ma attraverso la Passione e la Risurrezione di Cristo nascerà la vigna autentica. Dio modifica, a questo punto, il suo piano, allarga le prospettive, e al di là di Israel sta per piantare un'altra vigna, la vigna della Chiesa il cui ceppo è Gesù Cristo e che farà maturare finalmente, nel cuore dell'umanità, quei frutti che Dio si attendeva.

« Io sono la vera vite e il padre mio è il vignaiolo. Ogni tralcio in me che non dà frutto egli lo recide; e ogni tralcio che porta frutto lo monda perché produca di più. Voi siete già mondi in virtù della parola che vi ho annunziata. Restate in

•^^^sn«~«-

me e io resterò in voi. Come il tralcio non può da sé produrre alcun frutto se non rimane sulla vite, così nemmeno voi ne darete se non rimarrete in me. Io sono la vite e voi i tralci. Colui che rimane in. me ed io in lui, produce molti frutti: giacché senza di me non potete dare nemmeno un frutto. Chi non resta in me è gettato via come il tralcio e inaridisce; poi i tralci vengono raccolti e gettati nel fuoco a bruciare. Se restate in me e le mie parole rimarranno in voi, potete chiedere quello che volete e vi sarà dato. La gloria del Padre mio sta in ciò: che voi portiate molti frutti... »[12].

Tutto è detto in queste parole, tutto è semplice, tutto si spiega. « Senza di me voi non potete fare nulla »; sta qui tutta la storia d'Israele; non c'è da meravigliarsi che Israele non abbia fatto buona riuscita: « Senza di me non potete fare nulla ». Tutta la storia d'Israele è volta a dimostrare come l'uomo per se stesso sia incapace di compiere ciò che Dio gli chiede, e a scavare così nei cuori il richiamo e l'attesa della vera vigna. Questa vigna vera è apparsa; è Gesù Cristo; Egli è l'autentica vigna, la vittoria di Dio, e, di conseguenza, noi pure diventiamo vigna autentica solo nella misura in cui partecipiamo di Lui.

Il Cristo è dunque la vigna autentica, la vittoria perfetta di Dio, che corona gli sforzi fatti da Dio dall'inizio del mondo. Si può dire quindi veramente che tutto il resto era soltanto il terreno preparato. Fino ad ora Dio non aveva fatto ancora che togliere dalla terra le pietre, e preparare il terreno. Soltanto ora crescerà la vera Vigna. Israel non era la vera Vigna. Soltanto in Gesù Cristo l'opera di Dio è perfettamente riuscita. Dio ha avuto ragione di darsi tanta pena, perché Gesù Cristo è un successo totale e perfetto. In lui la grazia di Dio porta tutti i suoi frutti; in Lui Dio può perfettamente riposarsi in una umanità che reca frutti incomparabili di santità. Quel che il popolo d'Israele non era stato capace di compiere, Dio stesso l'ha portato a perfezione nell'umanità di Gesù Cristo, uscita dal popolo di Israele.

[12] *Giov.*, XV, 1-8.

In Gesù Cristo, Dio si compiace; esso è ormai la sua Vigna eterna, che durerà sempre e nella quale si compiacerà eternamente: « Ecco colui nel quale ho riposto la mia compiacenza ».

Anche noi potremo compiacerci in Lui eternamente. È il secondo aspetto. Gesù Cristo è colui *sul* quale possiamo riposare, sul quale, quando constatiamo i nostri fallimenti, possiamo appoggiarci contemplando la sua perfezione; colui del quale, quando noi siamo incapaci di offrire alcunché, possiamo offrire l'azione sacerdotale attraverso cui Egli rende a Dio per sempre una gloria perfetta. Meglio ancora Egli è il ceppo sul quale siamo innestati, vale a dire il principio, il capo, l'origine della vigna autentica che non è soltanto la sua umanità personale, ma la Chiesa tutta intera, la Vera Vigna di cui parla il *Salmo LXXX,* che si stende dai cedri del Libano fino ai fiumi d'Egitto, dal mare fino all'Oriente, che copre dunque il mondo intero e all'ombra della quale tutti gli uomini possono venire a trovare riposo.

Tutto il problema resta allora cambiato. Si tratta solo di essere innestati su Gesù Cristo. Ora è quanto opera appunto il Battesimo. Per questo, durante la notte pasquale Zenone così commentava il *Cantico della Vigna* davanti ai catecumeni che stava per battezzare:

« La parabola della vigna, fratelli carissimi, richiederebbe un lungo sviluppo. Ma pressati dall'ora dei sacramenti non posso dedicarle l'esposizione che meriterebbe. Eccovene dunque, per non ritardare il momento solenne, solo un saggio. La vigna del Signore fu dapprima la Sinagoga, che produsse spine anziché frutti, bacche selvatiche invece d'uva. Sdegnato il Signore ne fece un deserto e ne piantò un'altra conforme alla sua volontà, la Chiesa, nostra madre. Egli la coltivò con le cure dei suoi sacerdoti, ed avendola appesa a legno benedetto, le insegnò a produrre una vendemmia abondante. Per questo tra voi, oggi, nuovi virgulti, inseriti sul legno buono, hanno riempito la cantina del Signore della loro unanime gioia»[13].

« *Tractatus,* II, 28; *P. L.,* XI, 471472.

Non è possibile riassumere in minor numero di parole tutta la teologia della Vigna che fu dapprima la Sinagoga e che è ormai la Chiesa. È questa la vigna che si allarga attraverso i secoli per mezzo dei virgulti innestati sul ceppo, fino a riempire il mondo intero. Tutti i grandi popoli del mondo devono portare il loro grappolo di santi. La *Parusia* non potrà venire se non quando tutte le grandi civiltà saranno state evangelizzate e si saranno compiute nel cristianesimo. Siamo solo ancora all'ora sesta. Sulla piazza vi sono ancora operai che attendono: per essi l'assunzione, la chiamata alla alleanza non verrà che all'ora nona e all'undecima. Ad ognuno è promesso lo stesso salario, la stessa grazia. Ma essa è data in tempi successivi. E questa economia è appunto il mistero del piano di Dio, di cui Egli si riserva gelosamente il segreto: *Aut non licet mihi quod volo facere?* " Quali saranno gli operai dell'ora nona? Qual nuovo grappolo sta maturando sulla vigna della Chiesa? Noi possiamo solo contemplare con ammirazione il miracolo del piano di Dio nel suo meraviglioso sviluppo. Sarà la Cina ad offrire al mondo la rivelazione d'una nuova era del cristianesimo ed a recare i frutti della santità? O forse sarà la civiltà nera, il cui genio così profondamente religioso rinnoverà nella Chiesa il senso del mistero, l'intelligenza della liturgia, lo spirito d'infanzia? Le crisi economiche passeranno, i grandi imperi si stancheranno di rivaleggiare per il dominio della terra. Ma la Chiesa, da parte sua, continuerà il suo cammino ineluttabile verso la pienezza e l'edificazione del corpo incorruttibile di Cristo.

Si risolve in tal modo anche il mistero di ognuna delle nostre vite. Non si tratta più di dover raggiungere una perfezione per conto nostro. La sola cosa che conta è di avere in noi la forza di Gesù Cristo. Egli allora opererà in noi quello che non possiamo operare da soli. Abbiamo appena parlato di riuscita. La parola potrebbe essere ambigua se si trattasse di fiducia in se stessi.

[14] *Matteo*, XX, 15.

Ma ora è chiaro che da soli non vi si può assolutamente arrivare e che soltanto Gesù Cristo può operare in noi questa buona riuscita e introdurre così nella nostra vita la pienezza di vita dell'amore; essa farà sì che le nostre anime diventino veramente quella vigna feconda e carica di frutti che colmerà l'attesa di Dio. Così la vicenda della vigna, iniziata nella speranza della prima promessa amorosa, in occasione del primo radioso incontro dell'epoca dei Patriarchi e che era sprofondata nella tragedia dell'insuccesso di Dio, risorge alla fine di nuovo in Gesù Cristo con un successo incomparabile e che supera infinitamente le promesse dell'inizio.

CAPITOLO TERZO

CRISTOLOGIA E STORIA

Attraverso i due temi che abbiamo studiato ci è apparso chiaro *come*, nell'Antico Testamento, la storia della salvezza presentasse due piani; da un lato ci si presenta come un seguito di interventi divini, come una storia delle azioni di Dio; dall'altra vi abbiamo visto il seguito delle risposte dell'uomo. Queste risposte ci sono apparse soprattutto negative. Non sarebbe esatto fermarsi a questo aspetto. L'Antico Testamento presenta anch'esso una progressione. Dovremo ritornarvi. Ma come non abbiamo preteso di esaurire le manifestazioni di Dio descrivendone la collera, così avviene qui. Si tratta soltanto di scegliere alcuni esempi.

Rimane vero tuttavia che nell'Antico Testamento questi due piani costituiscono domini separati. Alla fine dello studio dei nostri due Cantici abbiamo constatato che questa duplice storia diveniva pienamente intelligibile e raggiungeva al tempo stesso il suo pieno compimento solo nella persona del Verbo Incarnato. In Lui culmina nello stesso tempo la catena delle opere divine, delle quali l'Incarnazione appare la più mirabile, e culmina pure l'ascesa progressiva del popolo di Dio attraverso il susseguirsi delle figure. Da questo punto

di vista il Cristo appare insieme il centro e la chiave della storia. Così il dogma di Calcedonia che ha definito la duplice natura del Cristo, viene a illuminare tutta la teologia della storia \

In un'opera recente, il teologo protestante Jean-Louis Leuba, mettendo a confronto la cristologia neo-testamentaria e la cristologia del Concilio di Calcedonia, rimprovera a quest'ultima di « sopprimere una delle dimensioni del Keryma evangelico : il tempo ». Egli svolge il suo pensiero così :

« La formula conciliare, sbocco cristologico della teologia del Logos, partecipa dello stesso sostanzialismo proprio della grande corrente del pensiero che l'ha generata. Si serve di nozioni puramente statiche, come essenza, natura, persona. La unità di Cristo ch'essa afferma è fissa, immobile, eterna. Secondo il Nuovo Testamento l'unità di Cristo non esiste e non si manifesta se non nella sua storia, nella successione del concepimento, della nascita, della morte, della resurrezione, dell'elevazione, del regno e della *Parusia* di Gesù... Ciò non significa che il dogma di Calcedonia sia falso ma soltanto che esso sta alla cristologia neo-testamentaria come il disegno d'un movimento sta al movimento stesso »[2].

La caratteristica della cristologia di Calcedonia sarebbe dunque la sua a-storicità. È forse un po' affrettata l'affermazione che i teologi del V secolo fossero indifferenti al tempo. Il Liebaert ha sottolineato l'importanza che esso assume nella cristologia di San Cirillo[3]. Si può riconoscere tuttavia come si fosse allora in un'epoca che segna un regresso di quelle preoccupazioni storicistiche che avevano giocato una parte preponderante durante i primi secoli, da Ireneo ad Agostino. L'attesa della *Parusia* si indebolisce. Le discussioni sul millenarismo, ancora vive all'epoca di Apollinare, scompaiono. Si può seguire questa evoluzione nello sviluppo del-

[1] Vedi E. Lampert, *The Apocalypse oj history,* pag. 111.
[2] J. L. Leuba, *L'institution et l'événement,* Neuchàtel, 1950, pag. 49.
[3] *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie,* Lille, 1951, pag. 139.

l'opera di Agostino. D'altra parte il cristianesimo, che doveva alle origini giustificare il suo ingresso nella storia di fronte al paganesimo e al giudaismo è ormai incorporato nella storia. Questo allontanarsi delle preoccupazioni escatologiche compare nello stesso Simbolo, dove la menzione agli « ultimi tempi », a proposito della Incarnazione, scompare completamente, benché facesse parte del *Keryma* primitivo e lo si ritrovasse fino al IV secolo[4]. È vero dunque che la definizione di Calcedonia è più preoccupata di definire i princìpi costitutivi della cristologia che il suo significato nella storia della salvezza.

Ciò vorrebbe forse dire che essa non interessa la teologia della storia? Vorremmo dimostrare che è vero proprio il contrario. Se all'epoca di Calcedonia l'attenzione si è concentrata sulla persona di Cristo nei suoi elementi costitutivi ciò è perché, in fin dei conti, proprio qui sta il problema definitivo della stessa escatologia. In realtà solo l'unione delle due nature permette di dimostrare come il Cristo sia il compimento dell'Antico Testamento, come esso sia la fine, il *xiloq,* dell'intero piano della salvezza, come infine, il ritorno di Gesù Cristo debba venire a portare a termine questo piano. Solo il dogma di Calcedonia permette dunque una vera teologia della storia. Fuori di esso la storia corre sempre il rischio o di perdersi in un puro divenire, o di dissolversi in un ideale atemporale. Sono i pericoli che incontriamo nel cristianesimo primitivo con l'ebionismo da un lato e lo gnosticismo dall'altro. E sono le ultime vestigia di queste deviazioni a riemergere con il nestorianesimo e il monofisismo. E sono ancora gli stessi errori che ritroviamo oggi presso coloro che non tengono conto delle precisazioni della definizione di Calcedonia e che finiscono quindi per eliminare ogni reale escatologia. Il dogma di Calcedonia dona consistenza al tempo, e lo trasforma in storia \

[4] *Gal.,* IV, 4; / *Pietro,* 1, 20; *Const. Ap.,* VII, 41; Funck, I, 444.
[5] Vedi E. Lampert, *The Apocalypse of history,* pag. 117 e segg.

I

Dal punto di vista di una teologia della storia, la affermazione essenziale del Nuovo Testamento consiste nel designare il Cristo come la presenza di ciò che era annunciato dall'Antico Testamento come una cosa futura. Il Nuovo Testamento non ha per oggetto di annunciarci l'esistenza di un paradiso venturo. L'Antico è pieno di questo annuncio. Ma ci presenta questo paradiso come presente con il Cristo: « Oggi stesso sarai con me in Paradiso »[6].

Il Nuovo Testamento non ha per oggetto di annunciarci che un servo di Dio sarà immolato per i peccati del mondo. Ma ci annuncia che il Cristo stesso è questo agnello immolato: « Ecco l'agnello di Dio che deve togliere i peccati del mondo »[7]. E ci mostra che con l'immolazione di questo agnello il destino dell'umanità è ormai risolto[s]. Il Nuovo Testamento è appunto l'affermazione di questa presenza, di questo *Dasein.* L'accento è posto su *hodie, ecce.* Questo è ciò che costituisce la novità annunciata dal Vangelo come ha ben visto Sant'Ireneo: « Egli ha recato una novità totale, offrendo nella propria persona colui che era stato annunciato »[8].

Così con la venuta del Cristo, « i tempi ultimi » annunciati dall'Antico Testamento sono venuti. Il Nuovo Testamento riprende questa affermazione in diversi punti: « Dopo aver un tempo parlato in molti e diversi modi tramite i profeti, Dio, nei giorni estremi ci ha parlato per bocca del Figlio suo »[10]. Questi tempi estremi sono quelli dell'Incarnazione. « Quando è venuta la pienezza dei tempi, Dio ha inviato il Figlio suo » ". Sono anche i tempi della Passione e della Risurrezione:

« *Luca,* XXIII, 43.
[7] *Giov.,* I, 29.
« *Ap.,* V, 6-7; I *Petr.,* I, 19-20.
[B] *Adv. haer.,* IV, 34, 1.
[10] *Ebr.,* I, 2.
" *Gal.,* IV, 4.

« Gesù è apparso oggi, una volta per tutte, nella *pienezza* dei tempi, per distruggere il peccato con il suo sacrificio »[12]. « Dio ci ha fatto conoscere il segreto del disegno da lui prestabilito in vista della pienezza dei tempi e per riassumere ogni cosa nel Cristo »[13].

Questi « tempi ultimi », sono quelli che annunciano i profeti dell'Antico Testamento. Ora, se esaminiamo queste profezie riguardanti l'escatologia, constatiamo che esse si ricollegano a due prospettive nettamente distinte. Da un lato l'Antico Testamento preannuncia che Javeh compirà alla fine dei tempi azioni mirabili il cui splendore farà impallidire quelle da lui compiute nel passato per Israele. Queste profezie riguardano Dio. È di lui che Isaia annuncia la venuta:

Scavate nel deserto il cammino di Jahvè,
Appianate nella steppa una strada per il vostro Dio[14].

Sarà Jahvè a creare nuovi cieli e una nuova terra[15]. Sarà lui ad abitare nella nuova Sion[16]. Sarà lui a regnare su tutte le nazioni[17]. Tutta la Scrittura è il racconto delle grandi opere di Dio. Essa non ce lo fa conoscere nella sua essenza eterna ma nella sua azione nel mondo. Il Dio della Bibbia è un Dio vivo che fa irruzione nella storia, che si avvicina agli uomini. Quella presenza di Dio che caratterizza già tutto l'Antico Testamento vi appare come destinata ad avere un carattere incomparabile alla fine dei tempi.

Ma di fianco a questa troviamo una prospettiva del tutto diversa. L'Antico Testamento ci preannuncia la venuta di un Messia che sarà strumento dei disegni di Dio alla fine dei tempi. Così come Dio aveva *creato* Adamo e l'aveva collocato in Paradiso allo stesso modo

" *Ebr., IX,* 26.
" £/., I, 10.
»» *Isaia, XL, 2.*
15 *Isaia,* LXV, 17.
18 *Isaia,* IV, 5.
« *Isaia,* II, 3.

un uomo sarà creato alla fine dei tempi e introdotto nel Paradiso venturo[18]. È stato promesso ad Abramo che dalla sua razza sarà fatto uscire un discendente nel quale tutte le nazioni saranno benedette[19]. Jahvè dichiara a Mosè che susciterà in mezzo al suo popolo un profeta più grande di lui[20].

David apprende da Nathan: « la tua posterità sarà innalzata dopo di lui. La tua casa e la tua regalità saranno rinsaldate per sempre davanti a te » ". Tra il popolo d'Israele e il Cristo, qui non abbiamo più una relazione teologica ma tipologica. Non si tratta più d'una nuova venuta di Dio che viene a coronare i suoi interventi nella storia di Israele. Si tratta della venuta di un personaggio umano, frutto della razza di Israele, ma rispetto al quale i re e i profeti di Israele non appaiono che come pallide prefigurazioni. Questa è propriamente la prospettiva del messianismo.

Ora, nell'Antico Testamento, queste due prospettive appaiono come assolutamente distinte. La venuta di Jahvè alla fine dei tempi per giudicare il mondo e per fissarvi la sua abitazione definitiva — e dall'altra parte la venuta del Messia per liberare Israele dai suoi nemici, e per fondare il popolo nuovo sono due realtà distinte. Vi si ricollegano due tradizioni diverse. Una è quella dell'escatologia trascendente che culmina nelle Apocalissi. L'altra è quella del messianismo temporale di cui i profeti sono soprattutto l'espressione. Nel giudaismo saranno compiuti vari sforzi per armonizzare le due prospettive; ma essi consisteranno soprattutto nel considerare due momenti: un regno messianico terrestre seguito dalla venuta di Jahvè alla consumazione delle cose.

Ora l'argomento essenziale del Nuovo Testamento è l'annuncio che le due linee convergono in Gesù. È significativo infatti che a lui vengano attribuite tanto le profezie relative alla venuta di Jahvè quanto quelle

[18] Vedi Jean Daniélou, *Sacramentum futuri,* pagg. 6-7.
i» *Gen.,* XII, 3.
20 *Deut.,* XVIII, 13.
« II *Sarti.,* VII. 16.

relative alla venuta del Messia. Gli evangelisti gli applicano la profezia di Isaia riguardante la venuta di Jahvè nel deserto[22] e lo presentano come il nuovo Mosè che guida il popolo di Dio nel deserto del Nuovo Esodo[23]. Egli è il nuovo Israele la cui fedeltà si contrappone all'infedeltà dell'Israele antico[24], ed è il Dio che pone il suo tabernacolo in mezzo al Nuovo Israele[25]. È il Dio che promulga la Legge Nuova sulla Montagna delle beatitudini[26] e il Profeta annunciato da Mosè per far conoscere al popolo la volontà di Dio[27]. Porta il titolo di *Kyrios,* che nella Scrittura è l'espressione della Sovranità divina, e porta quello di *Christos* che designa il re messianico.

Così la persona di Cristo ci appare come al termine di una doppia prospettiva. Da un lato si pone sul prolungamento della storia umana, di cui è il termine. Lo indicano, all'inizio dei Vangeli di Matteo e di Luca, le genealogie di Cristo[2S]. San Leone farà appello a questo argomento contro Eutiche per dare fondamento alla verità della natura umana di Cristo, e si fonderà sulla doppia genealogia :

« L'evangelista Matteo dimostra, scorrendo la successione delle generazioni, che la promessa fatta ad Abramo si compì nel Cristo e ci indica colui nel quale risiedeva la benedizione di tutte le generazioni. Quanto all'evangelista Luca, partendo dalla nascita del Signore, percorre in senso inverso la serie degli antenati : mostra così che i secoli anteriori al Diluvio si ricollegano a questo mistero e che tutte le generazioni che si sono succedute dall'origine hanno avuto il loro sbocco in colui che era la salvezza di tutti »[2B].

[22] *Matt.,* Ili, 3.
[23] P. Dabeck, *Siehe, es erschienen Moses und Elias,* « Biblica », 1942, pag. 175.
[24] *Matt.,* IV, 4.
[25] *Giov.,* I, 14.
[26] *Matt.,* V, 21.
[27] Vedi F. W. Young, *Jesus the Prophet,* « Journal of biblical Literature », die. 1949, pag. 285.
[28] Vedi B. Fischer, *Le Christ dans les Psaumes,* « Maison-Dieu », XXVII, pag. 93.
[28] *Serm.* 10, sul Natale; Dolle, 181.

Altrove San Leone sottolinea l'appartenenza di Cristo alla razza dì Davide[30]. Così sono poste in rilievo le tre grandi discendenze di Cristo: egli è figlio di Davide, figlio di Abramo, figlio di Adamo[31].

D'altra parte alcune opere di Cristo si pongono invece sul prolungamento di quelle di Jahvè nell'Antico Testamento. Si tratta di un'azione creatrice, di una presenza di Dio in un tabernacolo umano, della conclusione di un'alleanza, della distruzione della morte. Tutto ciò costituisce un insieme di azioni divine che sono nella continuità delle grandi opere di Dio riferiteci dall'Antico Testamento. A lato della continuità genealogica tramite la quale il Cristo si ricongiunge alla razza di Adamo, c'è una continuità teologica tramite la quale le opere ch'egli compie rientrano nella storia delle azioni divine di cui esse appaiono come le ultime e decisive. Il problema della cristologia è stato appunto quello di vedere come queste due linee si ricongiungano l'un l'altra. Esso è posto dal Cristo stesso quando domanda ai Farisei: « Se Davide chiama il Cristo suo Signore, come può essere suo figlio? »[S2].

Era ben chiaro che le due linee mettevano capo al Cristo. Ma come si effettuava in lui il loro congiungimento? L'uso di certe formule bibliche poteva prestarsi a interpretazioni diverse. Se si insisteva troppo esclusivamente sull'appartenenza del Cristo alla razza d'Adamo e se lo si voleva assimilare alle grandi figure dell'Antico Testamento, non si correva forse il rischio di intendere la cosa in senso adozionista e di vedere nel Cristo un uomo, nel quale abita Dio? Era il pericolo della teologia antiochena che avrebbe condotto a Nestorio. Mettendo l'accento esclusivamente sulla soteriologia, come fa la tradizione alessandrina, e vedendo nella Incarnazione una azione divina salvifica, si rischiava di minimizzare l'integrità dell'umanità di Cristo e l'importanza della sua genealogia umana grazie alla quale, in

3° *Serm.* 4, sul Natale, 101; *Serm.* 9; 165.
ai Vedi anche Teodoreto, *Adv. haer.*, V, 14; *P. G.*, LXXXIII, 500-504.
32 *Matt.*, XXII, 45.

Lui, la razza di Abramo realmente si risolleva per raggiungere il suo destino.

Da questo punto di vista il dogma di Calcedonia ci appare come la risposta alla questione posta dalla escatologia alla cristologia. Se Cristo è *Yeschatos Adam*, nel mistero della sua persona l'escatologia trova la sua spiegazione ultima. Di conseguenza solo la determinazione della cristologia permette di comprendere il vero significato della teologia della storia. Mostrando come si compirà l'unione delle due nature nella persona del Verbo, mostrando come essa comporti la duplice integrità delle due nature, e l'unità della persona, la dottrina di Calcedonia conferisce il loro significato autentico a formule che altrimenti rimarrebbero incerte. Come ha scritto don Jean Leclercq, riassumendo il pensiero di San Leone: « Tra le testimonianze dei profeti, relative al Messia, alcune l'annunciavano come Dio, altre come uomo: l'unione ipostatica realizza la loro conciliazione »[33].

II

La persona di Cristo è così il punto di convergenza delle due linee che l'Antico Testamento ci mostrava. Resta ancora una tappa da compiere: constatare come qui non si tratti soltanto di un fine relativo, che sarebbe lo sbocco di una certa linea, ma di un termine assoluto, oltre il quale cioè non vi può essere più nulla perché esaurisce tutto il possibile. Ciò ci mette in presenza di quel fatto paradossale che caratterizza il cristianesimo, secondo il quale, benché lo sviluppo dei tempi continui tuttora e noi attendiamo ancora un eschaton cronologico, la realtà finale è già presente nella persona del Verbo incarnato, al di là del quale non v'è più nulla perché nulla vi può essere[34].

[33] *Sermons*, I, Introduction, pag. 28, « Sources chrétiennes », 1949.
[34] Vedi O. Cullmann, *Christ et le temps*, pag. 75 e segg.

Questo carattere definitivo dell'Incarnazione è affermato nel Nuovo Testamento, soprattutto nella lettera agli Ebrei dove il carattere di conquista definitiva e di realizzazione eterna è fortemente sottolineato:

«Egli è entrato una volta per tutte (aita!)nel Santo dei Santi acquistandoci una redenzione eterna... Per questo Egli è il mediatore di una nuova alleanza affinché coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna... Egli è salito una volta sola, Tonai;) ne gli ultimi tempi... Con un'unica offerta egli ha procurato per sempre la perfezione a coloro che sono santificati »[35].

In questi testi incontriamo tutto un gruppo di espressioni che sottolineano il carattere assolutamente definitivo dell'opera di Cristo. Essa è compiuta una volta per tutte, è acquisita per sempre, procura la perfezione. Quest'ultima espressione sottolinea che si tratta, sì, del fine raggiunto, e al tempo stesso della perfezione assoluta. L'Incarnazione di Cristo significa dunque che qualche cosa ha inizio che prende possesso di tutto l'avvenire. Qui si pone in luce, si può dire, uno dei caratteri più paradossali del tempo cristiano. Con l'Incarnazione l'opera di Dio nella creazione è condotta dunque al suo termine. E. Stauffer riassume bene la teologia del Nuovo Testamento quando, a proposito dell'Incarnazione, scrive :

« Così il Logos del giorno della Creazione è entrato nella forma storicamente sottomessa al divenire e alla miseria della carne, per condurre una volta per tutte al suo termine l'opera della creazione nella sua realtà storica »[36].

Espressioni analoghe le troviamo presso i Padri della Chiesa. Potremmo citare, a titolo d'esempio, un testo di Sant'Ilario, che fa parte della raccolta patristica di Teodoreto :

[35] *Ebr.*, IX, 12-26; X, 14.
[36] *Die Theologie des Neuen Testament*, 4. Aufl., 1948, pag. 99.

« Il Figlio unico di Dio è nato uomo dalla Vergine Maria, per operare lui stesso, nella propria persona, l'innalzamento (jtooxojtri) dell'uomo a Dio nella pienezza dei tempi»[37].

È interessante veder riavvicinate in questo testo la nascita di Cristo da Maria, la pienezza dei tempi, e la elevazione dell'uomo verso Dio, che sono i tre temi fondamentali del nostro studio.

Così l'incarnazione del Verbo costituisce una perfezione veramente definitiva perché è insuperabile. Ma la questione che si pone è di sapere perché la cosa stia così. Anche qui il dogma di Calcedonia ci dà la risposta. Se l'incarnazione rappresenta *il* TÉÀOS, questo avviene perché essa costituisce qualcosa al di là della quale non v'è nulla. In realtà nella persona del Verbo Incarnato vi è tra natura umana e natura divina una unione eh'è impossibile immaginare più intima, perché la natura umana rivestita dal Verbo è assunta dalla persona stessa del Figlio di Dio. L'unione ipostatica, argomento della definizione di Calcedonia, è così l'espressione di quella unione perfetta che costituisce formalmente il téXog, come TeXEitooig, come perfezione e non più soltanto come meta.

Con quest'unione la natura umana realizza perfettamente il fine al quale è ordinata. Da un lato essa è resa partecipe della vita divina[38]. La grazia dell'unione ipostatica, propria della persona del Verbo Incarnato, è il principio della divinizzazione per tutti coloro che gli sono uniti. In questo senso, seguendo una espressione presa da San Paolo e che ritorna spesso presso i Padri del IV e del V secolo, il Cristo costituisce « la primizia » della umanità divinizzata. Questa dottrina era stata sviluppata particolarmente da Gregorio di Nissa contro Apollinare :

« *P, G.,* LXXXII, 205 A.
[3]» I *Petr.,* 1, 4.

« Negli ultimi tempi il Verbo, unitosi all'umiltà della nostra natura, s'è fatto carne per amore dell'uomo, e, unitosi all'uomo, ha preso in sé ogni nostra natura, così che, per la sua fusione col divino, la natura umana fu divinizzata con Lui, *tutto* l'impasto venendo santificato da quelle primizie »[39].

Questa divinizzazione dell'uomo costituisce il fine al quale Dio lo destina.

Ora, ciò è strettamente legato al dogma di Calcedonia. In realtà, secondo un'argomentazione particolarmente cara ai Cappadoci, ma che appartiene alla tradizione comune, non può essere divinizzato se non ciò che è assunto. La totale integrità della natura umana di Cristo è dunque necessaria alla sua divinizzazione[40]. Già in base a ciò Gregorio di Nissa confutava Apollonio, mostrando che poiché la libertà è l'essenza della natura umana, se nel Cristo non vi fosse la libertà umana la divinizzazione dell'uomo sarebbe un'illusione. Teodoreto riprenderà questa argomentazione contro Eutiche scrivendo :

« Il Cristo non ha fabbricato un rivestimento per la divinità, secondo le invenzioni menzognere degli eretici, ma con la primizia ha raggiunto la vittoria per tutta la sua razza: per questo Egli ha assunto la natura umana nella sua integrità »[41].

E si fa eco di tutta la tradizione quando scrive : « Egli ha assunto tutt'intera la natura umana che aveva peccato, per guarirla tutt'intera»[42].

Ma se l'unione ipostatica opera la fine della creazione per quanto riguarda la divinizzazione dell'uomo, essa la realizza anche in quel che riguarda la glorificazione di Dio. Questa glorificazione di Dio è l'azione sacerdotale perfetta. Ora quest'azione è realizzata da Cristo per il fatto stesso dell'unione ipostatica che lo costi-

3» *P. G.*, XLV, 1152 C.
[40] *P. C*, XLV, 1169 C.
*[l] *Adv. haer.*, V, 11 ; *P. G.*, LXXXIII, 492 A-B. Vedi anche *Erari.*, I; *P. G.*, LXXXIII, 72 A-B.
[42] *Adv. haer.*, V, 11 ; *P. G.*, LXXXIII, 429 D.

tuisce come sacerdote eterno "[3]. In realtà il Cristo non è sacerdote nella sua natura divina, prima dell'incarnazione, come avevano sostenuto alcuni Padri della Chiesa. E non lo diviene neppure soltanto all'atto del suo Battesimo, o della Passione, o dell'Ascensione, come è stato sostenuto da diversi autori. Egli lo è per il fatto stesso dell'unione ipostatica e fin dal primo momento dell'Incarnazione. È la dottrina cui San Tommaso d'Aquino ha dato la sua forma definitiva[44]. Questa azione sacerdotale di Cristo dà a Dio una gloria perfetta e definitiva, così che essa abolisce ogni altro sacrificio mentre il sacrificio di Cristo diviene per sempre il culto ufficiale di tutta la creazione. In lui per tal modo tutta la creazione realizza il suo fine assoluto, quello di glorificare Dio.

Ora anche ciò è legato al dogma di Calcedonia. Solo infatti attraverso la sua natura umana Cristo è sacerdote. Nell'unione ipostatica essa rende liberamente a Dio l'omaggio di una adorazione perfetta nella quale essa realizza il suo fine. Se non è la natura umana a compiere quest'azione sacerdotale, allora non è essa a glorificare Dio. Ecco perché il Cristo nella sua natura umana non è soltanto vittima, ma anche sacerdote. Ora ciò non è sempre affermato con chiarezza, prima di Calcedonia. Molti Padri della Chiesa, come abbiamo detto, attribuiscono il sacerdozio al Verbo nella sua natura eterna, ossia nella sua divinità[45]. E questo è un residuo di subordinazionismo. D'altra parte in Cirillo d'Alessandria l'accento è messo sul fatto che è la persona del Verbo a offrire il sacrificio perfetto, ma senza precisare chiaramente che ciò avviene attraverso la sua natura umana. Teodoreto invece, qui è preciso: « L'essenza del sacerdote è nell'offrire doni: il Cristo è stato unto sacerdote secondo la sua umanità, e non ha offerto altre vittime che il suo stesso corpo »[46].

[43] *Ebr.*, V, 15.
[44] *Summa theolog.*, Ili, 22, 1-6.
[45] È una delle dottrine che Nestorio rimprovera ai suoi avversari e da cui si discolpa Cirillo d'Alessandria *{Ad\>. haer.*, 3; *P. G.*, LXXVI, 116 B-124 C).
[48] *Erari.*, 1; *P. G.*, LXXXIII, 57 D.

Ma la definizione di Calcedonia non solo sottolinea il carattere perfetto dell'unione ipostatica, ma anche il suo carattere escatologico. Abbiamo visto infatti che tale carattere escatologico consiste nel fatto che nel Cristo l'alleanza tra la natura divina e la natura umana è per sempre acquisita. Ciò implica che le due nature, una volta unite, non possono più essere separate e anche che continuano a sussistere nella loro integrità. Solo a questa condizione il Cristo è veramente mediatore ossia riunisce in sé le due nature senza confonderle. È quanto sottolineava *l'Epistola agli Ebrei* quando parlava della mediazione di Cristo e del suo carattere irrevocabilmente acquisito. Ciò significava che quanto s'era compiuto in Cristo non sarebbe mai più stato modificato. È quanto costituisce propriamente il carattere escatologico della Incarnazione.

Ora questo precisamente è il punto che sembrava minacciato dalla dottrina di Eutiche. Essa non affermava in modo abbastanza chiaro la permanenza della distinzione delle due nature nella loro integrità. Rischiava di dar l'impressione di assorbire la natura umana nella natura divina. Si può dire, in questo senso, che la dottrina di Eutiche minacciava il dogma dell'Incarnazione proprio nel suo aspetto escatologico. Sembrava significare che la glorificazione della natura umana, che il Verbo si era assunto, la facesse passare da uno stato umano ad uno stato divino, che vi fosse dunque una differenza di natura tra quel ch'essa era nell'Incarna zione e quel che era dopo la risurrezione e che di conseguenza, dopo la risurrezione, essa perdesse i suoi caratteri essenziali per venir come assorbita nella natura divina.

Proprio contro questa tendenza il Concilio di Calcedonia reagirà, dimostrando che la natura umana del Cristo conserva eternamente i caratteri propri pur restandone trasfigurata. Così l'incarnazione, in quanto unione di due nature nella distinzione, è veramente escatologica. Essa è il compimento del disegno di Dio che sussiste nella sua realtà propria. Ciò distingue radicai-

mente la concezione cristiana delle cose da tutte le forme di panteismo, dove la creazione si assorbe alla fine nell'unità divina. Qui la creazione sussiste eternamente nella forma definitiva da essa attinta nell'unione ipostatica della natura umana con quella divina. La storia in tal modo conserva per sempre la sua consistenza nella realtà in cui essa ha effettivamente raggiunto il suo compimento. Il carattere escatologico del cristianesimo poteva venir misconosciuto sia coll'infirmare l'origine veramente umana dell'umanità di Cristo, sia la permanenza finale di questa umanità: il dogma di Calcedonia salvaguarda così l'escatologia in ambedue i sensi.

Ili

La persona di Cristo che unisce le due nature nell'unione ipostatica ci è apparsa come il termine (té^og) assoluto nella storia. Ma resta pur vero che essa non ne segna la fine, il jrépag. Dopo di essa sussiste un'attesa che è la ripercussione dell'opera compiuta dal Cristo nell'umanità intera. Se il Cristo è la fine dell'Antico Testamento, Egli è anche il Primogenito della nuova creazione. Non soltanto *VéQxA* e il *xékoq,* l'alfa e l'omega. Egli è anche, secondo un'altra prospettiva, il TÉÀ05-*àg%r\,* fine d'un mondo e inizio di un altro, cerniera della storia. Questo schema è uno dei tratti caratteristici della teologia cristiana della storia. Esso è prefigurato nell'episodio di Noè che segna sia il giudizio e la distruzione del mondo antico come l'inaugurazione del mondo nuovo[4T]. Esso si compie nel mistero della passione e della risurrezione, dove, nell'unica persona di Cristo, il mondo antico viene distrutto e viene inaugurata la nuova creazione. Ciò che ormai si attende è il compimento di questa creazione nuova attraverso l'edificazione del corpo di Cristo.

Jean Daniélou, *Sacramentum futuri,* pag. 61.

Di solito la parola escatologia la si riserva per quegli eventi che sono ancora attesi. Essa designa i *novissima,* ossia gli avvenimenti che mettono fine all'esistenza del mondo nella sua forma presente: la *Parusia,* il Giudizio e la Risurrezione. Certo il Nuovo Testamento ci mostra che questi *novissima* si sono già compiuti, in sostanza, nel Cristo. Egli è colui che doveva venire. Con lui il giudizio è compiuto: « Ora vi sarà il giudizio di questo mondo »[4B]. Egli è « la risurrezione e la vita »[49]. Ma resta pur vero ch'egli è colui che deve venire. L'Apocalisse si chiude con l'antica invocazione giudaico-cristiana: «*Marano, tha* », ossia «Vieni, Signore»[50]. Se il Principe di questo mondo è già stato gettato fuori, egli conserva ancora una certa potenza, e solo alla fine « sarà vinto l'ultimo nemico, la morte »[51]. E la manifestazione di questa vittoria suprema sarà appunto la risurrezione, ossia la ripercussione, sul mondo totale dei corpi, della vittoria riportata da Cristo e che agisce per ora solo su quello delle anime.

Ora, come concepire questa attesa che costituisce il tempo della Chiesa? Ritroveremo qui problemi che abbiamo incontrato nella prima parte del libro, le risposte ai quali avevamo appena abbozzato. Questa attesa viene alla fine di un processo evolutivo del quale costituirebbe il coronamento? In che cosa consisterebbe questo processo? Si tratta forse di uno sviluppo della Chiesa la quale deve innanzitutto realizzare la sua pienezza? Ma in che consiste questo sviluppo? Si tratta forse di una dilatazione numerica, come pensavano gli antichi Padri, e, di raggiungere un certo numero di eletti? Si tratta di una penetrazione del Vangelo nelle diverse civiltà umane in modo ch'esse siano tutte cristianizzate? V'è d'altra parte una relazione tra questa attesa e lo sviluppo della storia profana? V'è una maturazione dell'umanità che dovrebbe un giorno raggiungere un certo livello?

48 *Giov.,* XII, 32.
«s *Giov.,* XI, 25.
=o *Apoc,* XXII, 20.
si I *Cor.,* XV, 26.

E v'è in questo senso una relazione tra lo sforzo profanp dell'uomo, il progresso della civiltà e il ritorno di Cristo? O, inversamente, il ritorno di Cristo è legato ad un certo mistero d'iniquità, ad un aumento del male nel mondo che raggiungerebbe un giorno il suo massimo?

Ma a queste prospettive, d'altra parte molto diverse e diversamente valide, se ne oppongono altre del tutto opposte. Il ritorno di Cristo, si dirà, non è condizionato assolutamente da nulla. Dipende solo dalla sovrana libertà di Dio. La situazione presente dell'uomo è pura attesa d'un evento ch'egli non può preparare in alcun modo e la cui apparizione è assolutamente imprevedibile. L'unico atteggiamento allora è quello di prepararsi a questa attesa. La missione della Chiesa consiste semplicemente nel predicare la penitenza in vista del giudizio che viene. Questo giudizio non è affatto legato ad uno sviluppo della Chiesa che permetterebbe di prevederne le tappe e di affrettarne la venuta. *A fortiori* esso non è legato all'evoluzione della storia umana. Questa non ha relazione alcuna con l'attesa della *Parusia.* E priva di ogni significato escatologico. Non v'è più storia dopo la venuta di Cristo.

Bisogna riconoscere che lo studio del Nuovo Testamento offre argomenti a questi due modi di vedere. Da un lato vi troviamo i lineamenti di una teologia della storia che ne individua le tappe. Nel discorso escatologico, Cristo indica i segni che precederanno la *Parusia.* E tra questi segni nota che « il vangelo del regno deve essere proclamato in tutte le nazioni. Allora verrà la fine »[52]. Ciò sembra ben fare dell'espansione missionaria una condizione per il ritorno di Cristo. D'altra parte San Paolo nella *Lettera ai Romani* mostra che la conversione delle nazioni sarà seguita dalla reintegrazione di Israele, il che sembra segnare una nuova tappa[53]. La *seconda Lettera di Pietro,* d'altra parte, appunto in risposta a coloro che si meravigliavano per la dilazione della

»2 *Matt.,* XXIV, 14.
»3 *Rom.,* XI, 15.

Parusia risponde che « Dio non ritarda il compimento della sua promessa, ma usa pazienza verso tutti poiché non vuole che nessuno perisca »[54]. Ciò sembra ben indicare anche, che l'espansione della predicazione cristiana appare come la condizione del ritorno di Cristo. Osserveremo tuttavia che queste condizioni riguardano unicamente lo sviluppo della Chiesa, non il progresso della civiltà ".

Ma vicino a ciò, il tema opposto può appoggiarsi su passi anche più numerosi. Lo stesso testo della *Secunda Petri* che parla della dilazione della penitenza continua col dire: « Tuttavia il giorno del Signore arriverà come un ladro »[56]. Essa non fa che riprendere qui un tema frequente della predicazione di Cristo:

« Se il padron di casa sapesse in qual momento della notte dovrà venire il ladro starebbe desto. Tenetevi pronti quindi perché il Figlio dell'uomo arriverà nell'ora che meno vi attendete »[57].

Qui la fine dei tempi appare come l'espressione della decisione sovranamente libera e incondizionata del solo Dio. Essa è il momento scelto da Dio. E ad essa si addice quel che Cullmann dice di tutti ì WXIQOÌ:

«Dal punto di vista storico e umano la scelta dei xaiQof. che formano la storia della salvezza è arbitraria. Il Nuovo Testamento non dà in realtà altra ragione della scelta di Dio se non l'autorità stessa di Dio. Agli uomini non è concesso, e neppure ai discepoli, di conoscere la data dei XCUQOI che devono venire »[58].

Si noterà che questo duplice orientamento si ritrova presso i Padri della Chiesa, a proposito del tempo dell'Incarnazione. Da un lato s'incontrano presso di loro

[54] 7/ *Petr.*, Ili, 9.
»[5] Vedi anche *lì T essai.*, II, 6; *Efes.*, IV, 13.
[5]« *II Petr.*, Ili, 10.
" *Matt.*, XXIV, 43-44.
[58] *Christ et le temps*, pag. 28.

tentativi di determinare le condizioni di quella fine dei tempi che la venuta di Cristo porterebbe con sé. Ireneo si rappresenta la storia dell'umanità come un graduale sviluppo di cui la venuta di Cristo segna il termine. Questi punti di vista si ritrovano nel IV secolo. Gregorio di Nissa mostra come Dio prepari l'umanità alla venuta di Cristo con una educazione progressiva. Bisognava che il monoteismo fosse radicato nell'umanità perché questa fosse in grado di accogliere la rivelazione trinitaria[5]". L'abitazione di Dio nel tempio preparava gli uomini a quella migliore abitazione che è l'Incarnazione[60]. Gli ultimi tempi — si tratti della prima o della seconda *Parusia* — coincidono dunque con una maturità dell'umanità.

Talvolta non si tratta di una educazione progressiva, ma di un progresso del male. Gli ultimi tempi sono quelli in cui il male è giunto al colmo. Questo concetto è stato particolarmente sviluppato da S. Gregorio di Nissa: «Alla fine della consumazione dell'universo, quando il peccato ha raggiunto il suo apice, il Dio invisibile per una economia misericordiosa si mescola alla nostra natura umana »[81]. In realtà — e qui ci imbattiamo in un tema origenista — bisognava che tutte le forme del vizio si fossero espresse perché il rimedio potesse esser portato alla totalità del male:

« Alla fine della vita umana, quando il nostro peccato na attinto il suo apice, il Verbo non ha rifiutato di unirsi all'umiltà della nostra natura, affinché nessuna malattia sia lasciata senza rimedio »[62].

Lo sviluppo della storia è dunque concepito ora come un progresso, ora come una decadenza.

Resta il fatto che a prima vista non si vede in base

[39] *P. G.*, XLVI, 697 A.
[°°] *P. G.*, XLIV, 532, C D .
[81] XLV, 1180 B-C.
[62] *P. G.*, XLV, 1252 B. - Questo è ripreso da Cirillo dAlessandria, *Adv. Anthrop.*, *P. G.*, LXXVI, 1121A-1125D; S. Leone, *Serm. Ep.*, 3; Dolle, 203-204.

a quale criterio si possa dire perché i tempi del Cristo debbano esser veramente quelli in cui l'umanità avrebbe attinto la sua maturità oppure viceversa quelli in cui il peccato degli uomini avrebbe raggiunto il suo vertice. S. Leone presenta l'aspetto opposto, quando parla della « pienezza dei tempi, fissati dai decreti impenetrabili della Saggezza divina » *[3]. Il momento dell'Incarnazione si mostra come appartenente ai segreti più profondi della saggezza di Dio. È impossibile legarlo ad una condizione qualsiasi determinata dall'uomo. Non si tratta di una maturazione che produrrebbe quasi necessariamente un frutto, e neppure di una decadenza che avrebbe attinto il suo ultimo abisso. In altri termini, nessun criterio permetterebbe di calcolare in anticipo il tempo della venuta di Cristo.

Ora queste prospettive dei Padri della Chiesa riguardanti la prima venuta di Cristo restano vere anche per l'attesa del suo ritorno. Si tratta di un carattere permanente dell'atteggiamento escatologico. Ben presto la *Parusia* apparirà legata ad un certo grado di sviluppo della storia umana. Si conoscono le speculazioni cui si sono abbandonati i Padri dei primi tre secoli e soprattutto Ippolito, a proposito delle settimane d'anni di Daniele o dei sette millenni, per calcolare la data della fine del mondo [64]. Ci si è sforzati di metterla in relazione con il susseguirsi degli imperi. Eusebio costruirà tutta una teologia della storia fondata sulla coincidenza provvidenziale del monoteismo cristiano e della monarchia costantiniana [6S]. Questi tentativi si ritrovano in tutti i tempi. Bossuet svilupperà il *Discorso sulla storia universale* su una coincidenza di questo tipo. E, ai giorni nostri, la visione del susseguirsi delle civiltà, quale ci viene presentata dal Toynbee, deriva da una stessa esigenza.

63 I, 1; 69.

64 Jean Daniélou, *La typologie millenariste dans l'Église ancienne,* « Vigiliae christianae », II, pag. 1 e segg.

95 Erik Peterson, *Monotheismus als politisches problem, Theologische Traktate,* pag. 191 e segg.

Ma già nel terzo secolo Origene aveva combattuto il tentativo di Ippolito e aveva preso posizione per una separazione radicale della storia temporale e dello sviluppo della Chiesa. Più tardi Agostino, dopo esser stato *sedotto* dalle interpretazioni millenariste care all'Occidente latino, prenderà decisamente posizione per una distinzione tra la storia della città di Dio e quella degli Imperi. Ciò è stato ben dimostrato da Karl Lowith :

« È vero che S. Agostino non lega il piano provvidenziale di Dio alle cause seconde che agiscono nello sviluppo della storia stessa. Ma è appunto questa assenza di concordanza che distingue l'apologia cristiana di Agostino dalla teologia più elaborata della storia di Bossuet»[66].

Oggi la reazione di Reinhold Niebuhr contro ogni contaminazione della storia della salvezza con le ideologie del progresso, deriva dalla stessa reazione[67].

Ora, come ha dimostrato L. S. Thorton[68], è impossibile tenersi esclusivamente ad una di queste due concezioni. E ciò ci riconduce ancora alla definizione di Calcedonia. Essa ci dimostra come queste due prospettive teologiche siano complementari. Così come l'unione ipostatica, proiettando la sua luce nel passato, ci permetteva di vedere in qual modo conciliare le due linee che dall'Antico Testamento convergevano verso *il* Cristo e che trovano in Lui il loro accordo, allo stesso modo proiettando la sua luce sull'avvenire, essa ci indica in qual modo si debba interpretare la storia dell'umanità durante l'attesa della *Parusia.* Questa storia è innanzi tutto quella delle grandi opere di Dio, che continuano nella Chiesa con le azioni sacramentali, prefigurazioni e preparazioni degli avvenimenti escatologici della fine. In questo senso la storia della salvezza, dalla creazione

[66] *Meaning in history,* pag. 135.
[67] *Faìth and history,* pagg. 109-111.
[68] *Revelation and the modem world,* pagg. 3-4.

alla *Parusia,* ci appare come quella di una presenza di Dio fra gli uomini, ove l'Incarnazione è la vetta e la *Parusia* sarà la fine. E questa storia non ha altra legge che la sovrana saggezza e la libertà di Dio.

Ma d'altra parte questa storia è nel prolungamento dell'Incarnazione. Come il Verbo è entrato nella continuità della razza degli uomini per farle raggiungere in Lui il suo termine, così Egli continua ad agire in questa razza umana con la sua grazia per introdurla alla partecipazione della sua risurrezione. Questa azione non concerne soltanto le anime individuali; ma l'umanità e l'universo intero «gemono, mentre attendono con ardente desiderio la manifestazione dei figli di Dio »[69]. Se questa attesa liberazione è opera esclusiva della potenza di Dio, essa concerne, per lo meno, tutta la realtà umana, e la storia assume allora un significato nella misura in cui in essa si forma ciò che dovrà essere liberato. Meglio ancora questa salvezza non viene operata nell'uomo senza l'uomo. Ogni membro del corpo di Cristo vi coopera « secondo il suo grado di attività ». Avviene per tal modo che « nell'unità delle membra che si prestano un mutuo soccorso, il corpo si sviluppa e si perfeziona nella carità»[70] e spetta all'uomo affrettare l'avvento del Giorno di Dio»[71].

Ciò appare come la proiezione stessa nella Chiesa, che è il suo corpo, dell'unione delle due nature in colui che ne è il capo, il Cristo. Tutti gli errori, nella teologia della storia della Chiesa, provengono dal fatto che l'elemento divino e l'elemento umano siano misconosciuti. Ridurre la storia della Chiesa a quella di azioni divine senza alcun legame con una realtà istituzionale, come fa Karl Barth, equivale a misconoscere in essa l'elemento umano, continuazione dell'umanità di Cristo, e la cui unione irrevocabile con Dio è nel prolungamento del-

™ *Rotti., Vili,* 19-22.
™ *Ef.,* III, 16.
™ LT *ì>etr.,* Ili, 12.

l'unione delle due nature nel Cristo. Ma vedere nella *Parusia* la conclusione d'una evoluzione dell'umanità di cui essa costituisce quasi la maturità e che sarebbe il risultato di un progresso umano, è misconoscere l'elemento divino dell'azione di Dio come elemento costitutivo della storia. È vero che Cristo ritornerà alla fine dei tempi ed è vero anche che la fine dei tempi sarà *costituita* dal ritorno di Cristo.

CAPITOLO QUARTO

LA LIBERAZIONE DEGLI SCHIAVI

Un primo carattere della teologia cristiana della storia è il sinergismo. Abbiamo visto la duplice prospettiva dei *mirabilia Dei* e dei progressi dell'uomo, svilupparsi lungo l'Antico Testamento, e convergere in Gesù Cristo, a partire dal quale essa si dispiega nella Chiesa fino alla *Parusia.* Abbiamo anche detto che un altro aspetto di questa teologia della storia era la corrispondenza tra le tappe diverse, per cui ognuna d'esse era una figura, un « tipo » delle seguenti. Affrontiamo ora questo secondo aspetto. Non che dobbiamo qui portare la giustificazione. L'abbiamo già fatto nella prima parte di questo libro. Si tratta soltanto di descriverlo. Lo faremo partendo da due esempi ; uno, quello della liberazione, che si impernia sul battesimo, l'altro, quello del banchetto, che è relativo all'Eucarestia. Se assumiamo i sacramenti *come* centri della nostra prospettiva, ciò facciamo perché importa dimostrare come essi rappresentino un momento della storia della salvezza, come siano, nel tempo della Chiesa, la continuazione dei *mirabilia Dei* dell'Antico e del Nuovo Testamento. E anche perché importa insistere appunto su questo aspetto che è la storia presente. Possiamo seguire in tal modo lo sviluppo della

storia della salvezza, e dopo aver dimostrato la sua preparazione nell'Antico Testamento, il suo compimento nel Nuovo, assistiamo al suo dispiegamento nella Chiesa, di cui i sacramenti costituiscono gli avvenimenti essenziali. Ci sembra d'altra parte particolarmente importante insistere su questo momento della storia della salvezza, che è quello di solito trascurato, come se tra l'Ascensione e la *Parusia*, non ci fosse un mistero, quello della Sessione alla destra, ossia del Cristo di gloria, capo del Corpo Mistico, che opera continuamente nel suo corpo, mediante i sacramenti, opere meravigliose di conversione e di santificazione.

« Bisogna innanzitutto uscire dall'Egitto... ». L'Antico Testamento ci mostra l'abbozzo delle grandi opere di Dio, il Nuovo ce ne annuncia il compimento, la Chiesa ce ne presenta la ripercussione attuale. Di queste grandi opere di Dio l'Esodo è una delle più importanti. Essa è precisamente un mistero di liberazione. È solo un aspetto della Pasqua. Giacché la Pasqua racchiude in sé tutto il mistero cristiano; essa è creazione e liberazione, espiazione e purificazione. Il *Cantico dell'Esodo* ne esalta solo un aspetto particolare : quello della liberazione del popolo di Dio, prigioniero delle forze del male. Questo mistero del Dio liberatore dei prigionieri riaffiora a tutti i piani della storia della salvezza come un suono che riecheggi in echi sempre più profondi. Sulle rive del Mar Rosso è liberazione d'Israele inseguito dai cavalieri d'Egitto; sul limite delle profonde acque della morte è liberazione di Gesù prigioniero del Principe di questo mondo; sulla soglia delle acque battesimali è liberazione del pagano prigioniero delle potenze idolatriche — mistero missionario, ingresso nella Chiesa, edificazione del Corpo mistico ; sulla riva del mare di vetro fuso col fuoco che ci descrive *l'Apocalisse* è liberazione escatologica dei prigionieri della Bestia — la morte. E ogni volta, sull'altra riva, sfuggito miracolosamente all'inseguimento del nemico, il popolo dei redenti canta il Cantico trionfale.

Il popolo d'Israele, guidato dalla colonna di nubi fuggiva la tirannia egiziana. Faraone e i suoi carri si

misero all'inseguimento. Il popolo arriva al mare. Il cammino era tagliato. Esso era destinato all'annientamento o a un nuovo servaggio. Come un'armata accalcata sulla riva del mare e sul punto di essere distrutta o catturata. Bisogna sottolineare questo carattere disperato della situazione. Esso conferisce all'episodio tutto il suo significato. Infatti proprio quando erano nell'assoluta impossibilità di salvarsi da sé, la potenza di Dio compie allora ciò che agli uomini era impossibile.

« Quando Mosé ebbe steso la mano sul mare, Yahvé respinse indietro il mare con un vento impetuoso. I figli d'Israele entrarono in mezzo al mare e le acque formavano una muraglia a destra e a sinistra. Gli Egiziani li inseguirono ed entrarono dietro a loro in mezzo al mare. Mosé stese ancora la mano e le acque rifluendo ricoprirono i carri, i cavalieri e tutta l'armata del Faraone e non uno ne sfuggì » *(Es.,* XIV, 21-30).

Questa azione di Dio che libera il suo popolo da una situazione disperata rimarrà attraverso i secoli il maggior ricordo della storia d'Israele.

Non sei stato Tu forse a prosciugare il mare,
le acque del Grande Abisso,
a fare delle profondità del mare
una strada per il passaggio dei redenti? *(Ts., LI,* II).

Allora, contemplando all'alba, dopo la notte tragica e meravigliosa, i cadaveri degli Egiziani, respinti dai flutti sulla riva, Mosé e i figli d'Israele improvvisarono il *Cantico dell'esodo:*

Cantiamo Jahvè, poiché ha fatto rifulgere la sua gloria,
ha precipitato nel mare cavalli e cavalieri,
Mia fortezza e mia lode è Jahvè,

è lui che mi ha salvato-

Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un tamburino, e tutte le donne la seguirono danzando, con altri tamburini. Maria rispondeva ai figli d'Israele:

Cantate Jàhvè, poiché ha fatto rifulgere la sua gloria,
ha precipitato nel mare cavalli e cavalieri.

Sulle rive del Mar Rosso, si costituisce la prima liturgia pasquale. Dom Winzen ha potuto scrivere che « in quell'ora nacque l'ufficio divino » \ E si tratta veramente di una liturgia. Il coro delle donne, riprendendo il ritornello, si alterna con quello degli uomini che canta la strofa. È il cantico che ancora intoniamo nella vigilia pasquale. Attraverso tutta la storia della salvezza il Cantico di Maria risuonerà ormai tutte le Pasque. In questa continuità v'è qualcosa di straordinario e la liturgia appare qui maestra di dottrina. Essa ci mostra la fedeltà di Dio che libera il suo popolo.

Giacché se la traversata del Mar Rosso è una meravigliosa opera di Dio, l'Antico Testamento ci annuncia che Dio compirà nell'avvenire un'opera *di* liberazione assai più meravigliosa ancora. Il messaggio proprio dell'Antico Testamento è l'annuncio di questo avvenire. Esso è essenzialmente profezia. Esso richiama gli avvenimenti passati per fondare la nostra speranza negli eventi futuri e non per scoraggiarci con la nostalgia di un passato irrimediabilmente perduto o impossibile da recuperarsi se non con un ritorno all'indietro. È questa una differenza fondamentale fra il Libro Santo dei Giudei e quelli delle religioni naturali. Queste hanno sempre per oggetto un mito originale che sussiste in un tempo archetipo ed al quale l'uomo, trascinato dal flutto distruttore del tempo profano, si sforza di partecipare per virtù dei riti che rinnovano le forze della vita alle *sorgenti* della creazione originaria.

Pasqua è stata l'anniversario della traversata del Mar Rosso; era una grande opera di Dio; ma la liberazione nuova che doveva essere operata alla fine *dei* tempi è talmente più splendida che Pasqua per noi è ormai soltanto la commemorazione della Resurrezione di Cristo.

[1] *Pathways in Holy Scripture,* The Book of Exodus, pag. 6.

Ben a ragione, in certo senso, non pensiamo più alla antica alleanza. Quando il sole s'è levato, diceva San Basilio, non si ha più bisogno di lampade. Ma è sempre buona cosa soffermarci a meditare su questi primi abbozzi della Legge Antica. Essi ci aiutano talvolta a meglio capire il significato delle azioni più meravigliose della Nuova Legge. E così per il contrasto tra queste e quelle ci è possibile coglierne meglio la grandezza. Ora ciò è quanto appunto al centro stesso dell'Antico Testamento, annunciava Isaia, il profeta del nuovo Esodo:

> Così parla Jahvè
> che aprì una strada nel mare,
> un sentiero tra le acque possenti:
> Più non ricordatevi degli avvenimenti passati
> e più non considerate le cose d'altri tempi:
> Ecco che sto per compiere una meraviglia nuova.

Certo la traversata del Mar Rosso fu una meraviglia. Ma la nuova meraviglia che Dio opererà sarà tale da far dimenticare la prima. Isaia ci presentava or ora la nuova creazione come offuscante lo splendore dei primi cieli e della prima terra. In questi stessi termini egli ci dice la stessa cosa del Nuovo Esodo.

Questa liberazione, nuova e definitiva, si realizza veramente solo con la risurrezione di Cristo, compiutasi nella notte stessa in cui Dio aveva liberato dagli Egiziani il suo popolo. Il messaggio del Nuovo Testamento non consiste nell'insegnarci l'esistenza d'una liberazione più splendida di quella dell'Esodo. A ciò bastava l'Antico. Ma il messaggio del Nuovo Testamento consiste nel comunicarci che questa liberazione è compiuta. Una parola riassume il Nuovo Testamento: *l'hodie.* « Oggi tu sarai con me in Paradiso ». L'oggetto degli Evangelisti consiste appunto nel mostrarci che l'avvenire escatologico, la liberazione futura, annunciata dal Profeta, è ormai realizzata. Essi contrassegnano la vita di Cristo con i simboli dell'Esodo, il serpente di bronzo, la roccia dell'acqua viva, la manna celeste, la colonna luminosa.

Ma questa liberazione ha una portata ben diversa da quella del primo Esodo. Allora si trattava soltanto del popolo ebreo, schiavo dei pagani qui si tratta dell'umanità tutta intera, prigioniera delle forze del male, di quello che noi chiamiamo il peccato originale. Come il popolo di Israele era in una situazione disperata, così qui è l'umanità tutta intera a trovarsi in una situazione disperata. Essa non può uscirne da sola. Non v'è salvezza per l'uomo ad opera dell'uomo soltanto. L'uomo è preda della morte, privo, nell'anima, della grazia di Dio, e privo nel corpo della vita di Dio. Il male non è un problema sul quale l'uomo abbia presa. V'è un mistero del male, come una radice velenosa donde il male pullula senza sosta nel mondo e alla quale l'industria umana è impotente a giungere.

Uno solo ha raggiunto questa radice delle cose ed ha guarito il male nel suo principio nascosto; Colui che nella notte del venerdì santo è disceso nel regno della morte per distruggere la potenza della Morte e liberare coloro che la Morte teneva in suo potere. Quando Cristo muore sulla Croce, la sera del venerdì santo, pare che la notte cali definitivamente sul mondo e che ogni speranza sia ormai perduta, che la Morte tenga in suo potere il suo nemico supremo. Ma Cristo, disceso nelle prigioni della morte, ne spezza i catenacci di bronzo e il mattino di Pasqua esce vittorioso dagli inferi, avendo infranto per sempre il potere della Morte a beneficio suo e dell'intera umanità.

È l'esplosione della gioia pasquale

> Cantate Jahvè poiché ha fatto rifulgere la sua gloria,
> ha precipitato nel mare cavalli e cavalieri.

Ma non è più soltanto il popolo d'Israele inseguito da Faraone a cantare la sua liberazione sulle rive del Mar Rosso. È l'umanità tutta intera liberata dalle grandi acque della morte a salutare l'opera di potenza compiuta dal Verbo di Dio. Il *Cantico dell'Esodo* è qui il Cantico dei riscattati, di tutti coloro che eran stati fino ad allora

sepolti nelle profondità della morte, e che, ormai liberi, contemplando ormai vinte e senza potenza le forze del male che li tenevano prigionieri, riprendono le parole di Mosé per celebrare la loro liberazione.

Ma se la liberazione dell'umanità s'è, con la risurrezione di Cristo, in sostanza compiuta, ora è necessario che essa venga applicata singolarmente ad ogni uomo. Ora questa applicazione singola ha luogo con il battesimo dato ai pagani nella notte pasquale. In ciò consiste il mistero missionario dell'Esodo, che è quello appunto che noi viviamo. Noi siamo, nella storia della salvezza, in quell'intervallo che separa l'Ascensione dalla *Parusia* e che è il tempo della Missione. Nel corso di questo tempo proseguono nella Chiesa i miracoli di liberazione prefigurati nella traversata del Mar Rosso, e compiuti nella Risurrezione. Il battesimo si pone nel prolungamento di queste grandi opere di Dio. È l'equivalente in mezzo a noi, dei *mirabilia Dei* nei due Testamenti. Esso costituisce un evento più grande delle scoperte scientifiche, più grande dell'ascesa e del declino degli Imperi.

Gli antichi riti del Battesimo esprimevano questa continuità con la Pasqua[2]. AI principio della preparazione, la prima domenica della Quaresima, il candidato al Battesimo veniva segnato in fronte con la *sphragis* di Cristo, con il segno della croce, come le case dei figli d'Israele erano state segnate col sangue dell'agnello. In tal modo veniva significato che per merito del sangue di Cristo, egli era risparmiato dal castigo dovuto al peccato. Era già una prima presa di possesso dell'anima da parte del Cristo. Venivano in seguito i quaranta giorni di preparazione. E anche questi non li si capisce se non ci si riferisce all'Antico e al Nuovo Testamento. Per quaranta giorni Gesù era stato tentato da Satana e la sua fedeltà era stata la contropartita delle infedeltà d'Israele.

Il tempo della quarantena, la Quaresima, è quello della tentazione del catecumeno. In questo tempo attorno a lui si accende un combattimento. Satana e i suoi angeli

2 Vedi *Bibte et Liturgie,* pagg. 119-135.

tentano di trattenerlo. Bisogna capire questa impresa in tutta la sua vera realtà. Un pagano non è soltanto estraneo alla rivelazione di Cristo; esso è sotto l'impero positivo delle forze del male. Egli deve essere strappato alle potenze che lo tengono prigioniero. La conversione è sempre, in questo senso, un dramma. La missione è un mistero. Non si tratta *soltanto* di una presentazione del messaggio evangelico adattato a civiltà diverse. Si tratta di un conflitto impegnato con le forze del male. E questo conflitto si gioca nei misteriosi combattimenti spirituali della santità. Solo con la preghiera e la penitenza i demoni vengono scacciati. Chi misconosce ciò si lascia sfuggire il senso profondo della missione. Anche dopo la vittoria di Cristo, l'umanità rimane prigioniera in coloro che non appartengono a Cristo. Egli ha schiacciato la testa al serpente, ma gli avvolgimenti delle spire di questo continuano a turbare la faccia della terra.

Nei confronti del catecumeno, preda che sta per sfuggirgli, Satana compie uno sforzo supremo. Ma nello stesso tempo, durante quei quaranta giorni, il dominio di Cristo va ingigantendo anch'esso. Bisogna capire il combattimento spirituale che allora si impegna, per penetrare il significato delle cerimonie battesimali. Si compongono di esorcismi, attraverso i quali la potenza del demonio viene poco a poco scacciata, e attraverso i quali il catecumeno è liberato dal fascino che essa esercitava su di lui, e d'altra parte di benedizioni che indicano come la grazia di Cristo operi una progressiva consacrazione, investa poco a poco la sua anima. Tuttavia fino sulla soglia della notte pasquale, fino al limite dell'acqua battesimale, il demonio continua ad inseguire l'anima.

In quel momento l'impossibile diviene possibile; il mare si apre; il muro incrollabile, contro il quale si cozza fatalmente, crolla e lascia una breccia attraverso la quale è possibile passare. Esiste dunque il modo di sfuggire, il mezzo per salvarsi, ma esso è esclusivamente un miracolo, nel senso più forte della parola, cioè una azione della potenza di Dio, che compie quel che era

assolutamente impossibile. Il Cantico dell'Esodo è l'esaltazione di questo miracolo, ossia di questa azione divina imprevedibile, impossibile, per mezzo della quale, in un mondo perduto, Dio apre una via d'uscita, presenta una salvezza e propone così una possibilità di redenzione.

Come il mare si era aperto davanti al popolo di Israele, come la morte si era aperta davanti al Signore Gesù, così il catecumeno discende nell'acqua battesimale, attraversa il mare, e lasciando dall'altra parte Faraone e la sua armata, il demonio e i suoi angeli, risorge sulla riva opposta. È salvo. Bisogna prendere questa parola nel suo significato più concreto, come di naufraghi sfuggiti al mare e giunti finalmente sulla riva.

« La malvagità ostinata del diavolo, scrive San Ciriano, ha qualche possibilità fino al limite dell'acqua salutifera, ma col battesimo perde tutta la sua capacità di nuocere. Lo vediamo nella figura del Faraone che, lungamente respinto, ma ostinato nella sua perfidia, è riuscito a prevalere fino a quando è giunto alla soglia delle acque. Ancor oggi, quando attraverso gli esorcismi il diavolo viene colpito e scottato, egli afferma spesso di andarsene ma non lo fa. Ma quando si ricorre all'acqua del battesimo il diavolo è annientato e l'uomo consacrato a Dio liberato della grazia divina». (Episi., LVIII, 15; CSEL, 764).

I Padri della Chiesa si son compiaciuti nel descrivere questo momento drammatico; l'uomo braccato, senza alcuna umana speranza, e che attende la sua salvezza solo dalla potenza di Dio, e che vede l'uscita liberatrice aprirsi attraverso il mare invalicabile, « il muro dell' impossibilità » dì cui parla Dostojevski. Citiamo ancora Origene :

« Sappi che gli Egiziani ti inseguono e vogliono ricondurti al loro servizio, voglio dire i dominatori del mondo e gli spiriti maligni che tu hai un tempo servito. Essi fanno ogni sforzo per inseguirti ma tu discendi nell'acqua e sei salvo. Purificato dalle lordure del peccato, risorgi, uomo nuovo, pronto per intonare il cantico nuovo» *{Ho. Ex.* V, 5; G. C. S. 190).

Questo cantico nuovo è quello dell'Esodo. Come Mosé sulle rive del Mar Rosso contemplante i cadaveri degli Egiziani, come Gesù che approda alla riva della risurrezione, dopo aver attraversato le acque amare della morte, il catecumeno, uomo nuovo, vestito della veste bianca dei risuscitati, fa parte ormai della nuova creazione e può cantare anche lui il cantico dei redenti:

> Cantate Jahvè, poiché ha fatto rifulgere la sua gloria,
> ha precipitato nel mare cavalli e cavalieri.

Bisognava dire tutto ciò per poter capire il significato del *Cantico dell'Esodo* nella vigilia pasquale. Esso è l'espressione stessa dell'opera di liberazione che vi si compie, della liberazione, in mezzo a noi, delle anime prigioniere. Si tratta di un'azione attuale di Dio, simile a quelle della traversata del Mar Rosso e della Risurrezione, e che è la liberazione dei pagani, il mistero della missione. La Chiesa accoglie le nazioni. Come Maria, sorella di Mosé, rispondeva al coro degli uomini, sulle rive del Mar Rosso, nella prima liturgia pasquale, così Zenone di Verona ci presenta le chiese che cantano, a coro alternato, con le nazioni liberate, il *Cantico di Mosé:* « Maria che batte il suo tamburino è la figura della Chiesa che, cantando un inno con tutte le Chiese ch'essa ha fatto nascere, guida il popolo cristiano non verso il deserto, ma verso il cielo » *(P.L.,* XI, 509).

Forse che ogni liberazione sarebbe pertanto compiuta? Certo le nazioni battezzate appartengono ormai al Cristo e in lui esse sono sfuggite alla presa del male. Ma costui si aggira ancora attorno ad esse, cercando nelle libertà quella fessura, attraverso la quale potrà riconquistarle. I flutti di questo mondo ci trascinano ancora nel loro gorgo. E se sappiamo di non aver più nulla da temere dalle grandi acque della morte, dobbiamo tuttavia ancora attraversarle. La vita presente resta pur sempre ancora il tempo della tentazione. Il Nemico vinto dispone ancora di una tregua. E perciò l'Esodo, che è il nostro passato, rimane il nostro presente. Fin che

restiamo in questo mondo, la nostra vita rimane un perpetuo Esodo.

Un giorno infine, l'ultimo davvero, attraverseremo ancora il mare. È il giorno in cui l'ultimo nemico, la Morte, sarà vinto. Allora lungo il fiume di fuoco, i vincitori della bestia prenderanno in mano non più i tamburelli di pelle morta, ma le arpe celesti e canteranno eternamente il *Cantico di Mosè:*

« E vidi come un mare di vetro, misto a fuoco, e in piedi sulla riva di questo mare stavano i vincitori della bestia, della sua immagine e del numero del suo nome, reggendo le arpe sacre. Essi cantavano il Cantico di Mosè, il servitore di Dio, e il Cantico dell'Agnello» *(Apoc,* XV, 21).

Così dalle rive del Mar Rosso, attraverso tutte le tappe della storia della salvezza, il Cantico di Mosé ripercuoterà i suoi echi per l'eternità.

CAPITOLO QUINTO

IL BANCHETTO DEI POVERI

La tipologia è lo studio delle corrispondenze tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Ma ciò che rende più difficile il problema è che il Nuovo Testamento è una realtà complessa, che comprende molte dimensioni. Esso contiene contemporaneamente il Cristo nella sua vita terrena, il Cristo continuato nella Chiesa, il Cristo vivente in ciascun cristiano, il Cristo che ritorna alla *Parusia.*

II significato figurativo si suddividerà quindi secondo la diversità degli aspetti del Cristo. Si avrà un significato cristologico, un significato ecclesiologico, un significato mistico, un significato escatologico. Ma allora si pone il problema dell'ordine in cui questi significati diversi possono essere studiati. Vi sarebbe un ordine cronologico, che sarebbe quello che abbiamo appena indicato. Ma la sua applicazione ai testi sarebbe artificiale, perché essa *non* corrisponde all'ordine secondo il quale questi diversi significati sono apparsi storicamente. Si sarebbe condotti a parlare prima dei testi più recenti ed a rimandare alla fine quelli più antichi.

Sembra dunque più normale impiegare un ordine genetico, che segua l'ordine stesso di apparizione dei

significati figurati. Si constaterà allora che il significato tipico più antico è il significato escatologico. Esso compare infatti fin dall'Antico Testamento. La predicazione dei Profeti, intorno alla quale s'è costituito l'insieme dell'Antico Testamento, ha in realtà per oggetto quello di ricordare al popolo infelice le grandi opere, i *mirabilia,* compiuti nel passato da Dio in suo favore, al fine di mantenere in esso la speranza di opere analoghe che egli compirà in avvenire. Così al primo Esodo corrisponderà un nuovo Esodo, maggiore del primo {*Is.,* XLIII, 18-21), alla prima Gerusalemme una nuova Gerusalemme (*Is.,* II, 2). Il Nuovo Testamento dimostrerà che la venuta di Cristo nel mondo è un primo avverarsi di questo significato escatologico. Avremo allora un significato cristologico che vedrà nella persona e nelle opere di Gesù la realizzazione delle figure dell'Antica Legge. D'altra parte la vita della Chiesa è una continuazione di quella di Cristo. Nelle realtà della Chiesa e nei sacramenti in particolare si vedrà una seconda forma dell'avverarsi di quelle figure. La meditazione cristiana applicherà infine ad ogni anima particolare, in quanto essa è un *alter Christus,* le figure dell'Antico Testamento: la traversata del deserto apparirà in Origene come figura dell'itinerario spirituale dell'anima versò Dio ; sarà il significato mistico \

I

Ciò spiegherà perché facciamo partire questo studio, che dovrebbe riguardare soprattutto i Padri della Chiesa, dalla considerazione dell'Antico Testamento. Tutta la tipologia infatti, nell'ambito stesso della Scrittura, si radica nella profezia. Che il banchetto potesse avere nell'Antico Testamento un significato religioso, è cosa tanto evidente che non v'è bisogno d'insistervi. Ricordiamo soltanto che il banchetto appare nel Deuteronomio come

[1] Vedi *Sacramentum futuri,* pagg. 257-58.

una delle manifestazioni essenziali della liturgia del Tempio di Gerusalemme:

« Cercherete Jahvè nel luogo che Jahvè sceglierà tra tutte le tribù, per ivi porre il suo nome e farne la sua dimora, e là dovrete andare... Là celebrerete i vostri banchetti sacri davanti a Jahvè vostro Dio, e vi rallegrerete voi e le vostre famiglie, godendo di tutti i beni cui la vostra mano si sarà stesa *(Deut.,* XII, 4-7; vedi anche 17-18).

Così il banchetto appare come un'azione liturgica. Esso ha luogo nella Dimora di Jahvè. Esso consiste nel godere i beni che Jahvè ha procurato. Intimità con Dio, riunione della comunità, godimento dei beni divini, questi sono i tratti che caratterizzano il tema del banchetto sacro nell'Antico Testamento.

Ma, dal punto di vista tipologico, ci interessa qui il fatto che questo banchetto sarà presentato come la figurazione dei beni escatologici. Questo tema compare già nei Profeti. Così nel secondo Isaia Jahvè invita il suo popolo alla gioia messianica presentandola come un banchetto.

Voi tutti che avete *sete,* accorrete all'acque
anche voi che non avete denaro.
Ascoltatemi dunque e nutritevi di ciò che è buono
e che l'anima vostra si diletti di pasti deliziosi.
(/s., IV, 1-3)[1Ms].

Si ritrova lo stesso tema in un passaggio del Libro dei Profeti di cui il Robert ha mostrato i rapporti letterari con quello di Isaia[2]. È il celebre Banchetto della saggezza :

La Sapienza ha costruito la sua casa,
ne ha scolpito le sette colonne.
Essa ha immolato le sue vittime, ha preparato il vino,
e imbandito la sua mensa.
(Prov., IX, 1-2).

j*" Vedi anche *Isaia,* LXV, 11-13.

[2] A proposito di tutto questo passo, vedere A. Robert, *Les attaches littéraires de Prov.,* I-IX, « Revue biblique », 1934, pag. 374 e segg.

Infine i Salmi celebrano a loro volta, il banchetto messianico che darà il Pastore.

> Tu imbandisci davanti a me una mensa
> di fronte ai miei avversari;
> mi ungi d'olio la testa;
> la mia coppa è traboccante.
>
> (*Sai.*, XXII, 5).

Questa interpretazione sembra aver appartenuto soprattutto alla letteratura apocalittica. Essa appare chiaramente in un importante passaggio dell'Apocalisse di Isaia[3] :

> E Jahvè degli eserciti preparerà,
> per tutti i popoli su questa montagna
> un banchetto di pingui vivande,
> un convito di vini prelibati.
>
> (/s., XXV, 6).

Questo tema del Banchetto messianico si ritroverà in tutta la letteratura apocalittica ulteriore (*Enoch*, LXII, 14; *IV Esdra*, Vili, 52)[4]. Noteremo il carattere meraviglioso del Banchetto. Esso è in rapporto coli'abbondanza paradisiaca che è per le Apocalissi una delle caratteristiche del mondo futuro. Si conoscono le descrizioni fantastiche del libro di Enoch, che Papia riprenderà e trasmetterà a S. Ireneo. Una tradizione che appare già nel IV Esdras riporta che i mostri mitici, Leviathan e Behemot, figurazioni delle potenze del male, « saranno cibo dei giusti nel Gran Giorno » (7V *Esdra*, VII, 52. - Vedi *Ezech.* XXXIX, 17).

Un'altra caratteristica notevole del passo dell'Apocalisse di Isaia è che vi si dice che il banchetto avrà luogo sulla Montagna. La Montagna è in realtà, con il tempio, uno dei luoghi della Dimora divina. Si sa che

[3] Così si chiamano i capitoli XXIV-XXVIII d'Isaia che appartengono al genere letterario dell'Apocalisse.

[4] Molte informazioni riguardanti la letteratura rabbinica si troveranno in Bonsirven, *Judaisme palestinien*, I, pagg. 517-519.

per l'apocalittico le abitazioni divine sulla terra sono la montagan del nord, la montagna *d'Eden (Ezech.,* XXVIII, 14), il Sinai e la montagna di Sion. Ora ci ricorderemo che l'Esodo ci descrive il banchetto dei settanta anziani ammessi con Mosé e Aronne sul Sinai: « Videro Dio, mangiarono e bevettero *(Ez.,* XXIV, 11). Il passaggio d'Isaia appare così come l'annuncio d'un altro banchetto che sarà una ripresa di quello sul Sinai, ma che avrà luogo sulla montagna della Gerusalemme futura ed al quale non saranno ammessi soltanto i settanta vegliardi, ma « tutti i popoli », dei quali la tradizione apocalittica ci dice che il loro numero simbolico è settanta. Abbiamo qui un esempio notevole dell'interpretazione tipologica che l'Apocalittico dà dell'Esodo. Talvolta *il* luogo del banchetto escatologico non è più la Montagna, ma la Città o la Casa di Dio, che rappresenta un'altra designazione del luogo della Presenza. È quanto trovavamo già nel libro dei Proverbi. La Casa costruita dalla Saggezza, è in realtà il simbolo del Tempio[5]. Così pure nel quarto Esdras, la costruzione della nuova Gerusalemme è legata al Banchetto: « Costruite la città e preparate il Banchetto » (Vili, 52). Abbiamo qui la ripresa tipologica del tema del Deuteronomio, dove il banchetto liturgico ha luogo nel posto scelto da Jahvé, ossia nel Tempio di Gerusalemme. Questo diventa immagine del Tempio escatologico.

Questo tema del banchetto liturgico nella Dimora di Dio, immagine del banchetto escatologico nel Regno futuro, si arricchirà nella letteratura sapienziale, apocalittica e rabbinica, di risonanze nuove che gli conferiranno quella complessa ricchezza che troveremo nel Nuovo Testamento. Esso interferirà innanzitutto con la teologia dell'Alleanza considerata sotto la forma del simbolismo delle nozze, tanto importante presso i profeti e di cui il Cantico dei Cantici è l'espressione suprema. Da questo incontro nascerà il concetto del Regno futuro considerato come un banchetto nuziale, che giocherà una

[5] A. Robert., *op. cit,,* pag. 377.

parte nel Nuovo Testamento. Ora ciò compare per la prima volta nel Cantico dei Cantici, là dove lo Sposo invita gli amici a partecipare al banchetto delle sue nozze con la Sposa, ch'egli offre loro in Paradiso, nel Luogo per eccellenza della Presenza divina.

> Sono entrato nel mio giardino, sorella mia sposa
> Mangiate, amici, bevete, inebbriatevi, miei cari.
> *(Cant.,* V, 1).

Si rileverà, oltre al carattere nuziale che qui il banchetto assume, l'apparizione del Paradiso che è l'equivalente del Tempio e della Montagna come luogo della Presenza. Così il tema del Banchetto si svolge sia nel ciclo della Genesi come in quello dell'Esodo.

In secondo luogo, il banchetto escatologico sta per esser posto in relazione con una delle cene sacre che hanno maggiore importanza nell' Antico Testamento, quella della Pasqua. Questa ha essenzialmente un significato commemorativo. Richiama — o meglio rinnova, facendovi partecipare coloro che la consumano — la liberazione dei primogeniti da parte di Jahvè. Ora, noi vediamo questa cena pasquale assumere nella letteratura rabbinica un significato escatologico e diventare la figura della nuova liberazione attesa dal popolo schiavo. Ciò è stato sottolineato a giusto motivo da F. J. Leenhardt: « Il pensiero della cena pasquale era dominato dal ricordo della redenzione già compiutasi e dall'attesa di una nuova che avrebbe dovuto completare definitivamente le virtualità della prima... Le coppe di vino, strettamente legate dalla liturgia alle formule di benedizione, annunciatrice della gioia messianica, offrivano ai credenti le gloriose prospettive della redenzione finale »[6].

Infine un ultimo tema con il quale il banchetto escatologico interferisce, questa volta nelle Apocalissi, è quello del Figlio dell'Uomo. Il Banchetto vi appare non soltanto come svolgentesi alla presenza di Jahvè, ma come un banchetto con il Messia. In tal modo il ban-

« *Le Sacrement de la Sainte Cène,* pag. 21.

chetto escatologico assume un significato più propriamente messianico. Ciò si mette in luce in un passaggio dell'Apocalisse di Enoch: «II Signore degli spiriti rimarrà con loro ed essi mangeranno con questo figlio dell'Uomo ; sederanno alla sua tavola per i secoli dei secoli » (LXII, 14). Così vediamo il tema del banchetto escatologico arricchirsi di nuove risonanze nel corso dello sviluppo della teologia giudaica. Era necessario avere presente questo sfondo prima di affrontare il Nuovo Testamento, dove stiamo per ritrovare tutti questi elementi, ma con un significato nuovo.

II

L'interpretazione escatologica del banchetto che l'Antico Testamento e il giudaismo avevano elaborato, è talvolta semplicemente proseguita dal Nuovo Testamento. È da rilevare com'essa si basi appunto sui tre temi che abbiamo ora studiato: quello del banchetto nuziale, quello del banchetto messianico, quello del banchetto pasquale. I due primi sembrano riallacciarsi molto precisamente all'Apocalittica giudaica, di cui si sta scoprendo ora l'importanza per la comprensione del Nuovo Testamento. In realtà, il banchetto nuziale appare, nell'Apocalisse giovannea, con un significato escatologico e — cosa degna di rilievo — associato al tema pasquale. Il Regno futuro in realtà vien presentato come il festino di nozze dell'Agnello: «. . . . . » *(Apoc, XIX,* 9). Questa formula sintetica riunisce in una breve frase il triplice tema del banchetto, delle nozze e dell'Agnello come designazione del mondo futuro. Essa prolunga nel Nuovo Testamento tutta la ricchezza di quella tipologia del banchetto che l'Apocalittica giudaica aveva terminato di costituire. Ancor più caratteristico è il tema del banchetto messianico. Abbiamo visto il libro di Enoch presentare il mondo futuro come un banchetto dei giusti con il Figlio dell'Uomo per tutti secoli dei secoli. Ora il Nuovo Testamento riprende le stesse espressioni per designare la vita futura che il Cristo ha preparato per

i suoi. Troviamo l'espressione prima di tutto nel Vangelo di San Luca: « Vi preparo un regno, come il Padre l'ha preparato a me anffinché voi mangiate e beviate alla mia tavola nel mio Regno ». *(Luca,* XXII, 29). È da rilevarsi la vicinanza con il testo di Enoch. Incontriamo altrove un'espressione analoga e questa volta nell'Apocalisse giovannea; il che ci conferma nell'impressione che il contesto letterario del tema sia proprio l'apocalittico. « Se qualcuno ascolta la mia voce io entrerò da lui, mangerò con lui e lui con me » *(Apoc,* IV, 20). Anche qui la cena consumata assieme al Cristo designa il Regno escatologico.

Il terzo tema è quello del banchetto pasquale che, come abbiamo visto, aveva assunto nel giudaismo rabbinico un significato escatologico. Ciò appare molto chiaramente nelle parole del Cristo durante il banchetto pasquale che precede la sua morte. Prima di istituire la Eucarestia, infatti, egli comincia col presentare il banchetto pasquale propriamente detto, come immagine del Regno che deve venire, e ciò sotto il duplice aspetto del cibo e della coppa di vino.

> « Non mangerò più di questa Pasqua fino a quando venga celebrata nel Regno di Dio... Non berrò ormai più del frutto della vigna fino a quando il Regno di Dio sia venuto » *(Luca,* XXII, 16-18).

Abbiamo poi visto, in particolare, che la coppa pasquale aveva assunto un senso escatologico presso i rabbini.

Ma in ciò il Nuovo Testamento non fa che prolungare l'Antico. Quel che, invece, caratterizza la tipologia del Nuovo Testamento è il fatto di presentare come già realizzati in Gesù gli eventi escatologici che l'Antico Testamento presentava solo come un avvenire. Ciò si ritrova nel tema particolare che ci occupa. Le cene di Gesù appaiono come rivestite di un significato religioso, e come già realizzanti il banchetto messianico raffigurato dai banchetti rituali dell' Antico Testamento. Questo significativo carattere dei banchetti del Vangelo è stato

notato da molti scrittori recenti, e particolarmente da Lohmeyer[7], da Cullmann[8] e dal Padre de Montcheuil ".

« I pasti quotidiani del Cristo, scrive quest'ultimo, hanno qualcosa di sacramentale... Il fatto che il Cristo non sia apparso solo come un maestro che insegna ma che abbia voluto avere questa comunanza di tavola con gli uomini, non indica forse sia l'intimità sociale ch'egli ha voluto stabilire con essi, sia la volontà di unirli tra di loro attorno alla sua persona?... Ma non basta soffermarsi in generalità che non fanno appello se non al significato in certo senso universale della comunanza della tavola. Bisogna cercar di capire che cosa questa abbia potuto rappresentare nel pensiero di Cristo e degli evangelisti... Ora il Vangelo, in continuità con l'Antico Testamento, fa un uso religioso della metafora del banchetto ».

Uno studio più preciso dei banchetti di Cristo quali il Vangelo ci riporta, ci dimostra che questo significato è non solo religioso, ma più precisamente messianico, ossia che essi appaiono come la realtà rispetto a cui i banchetti dell'Antico Testamento, di cui abbiamo parlato, erano le prefigurazioni. Prima di tutto il fatto che il Cristo partecipi a dei banchetti si presenta come dotato di un significato messianico e come esprimente la gioia annunciata dai profeti. Ciò appare chiaro nel passo che segue il banchetto offerto da Matteo al Cristo. I discepoli di Giovanni si scandalizzavano : « Come mai, mentre noi e i farisei osserviamo il digiuno, i vostri discepoli invece non l'osservano?» (IX, 14). Cristo risponde: « Forse che gli amici dello Sposo possono rimanere nella tristezza fin tanto che Io sposo è con loro?» (IX, 15). Così i banchetti appaiono come l'espressione di quell'aspetto della gioia messianica che è rappresentato dalla

[7] *Vom Urchrìstlichen Abendmahl,* « Theologische Rundschau », 1937, pag. 276 e segg.

[8] *La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif,* « Rev. Hist. Phil. Rei. », 1936, pagg. 1-22.

[9] *La signification eschatologique du repas Eucharistique,* « R.S.R. », 1936, pag. 5 e segg.

presenza di Cristo [10]. Al periodo impersonato da Giovanni, che è quello dell'attesa, ha fatto seguito quello di Gesù che è quello della presenza. La stessa opposizione tra Giovanni e Gesù la si ritrova in un altro passo.

« È venuto Giovanni Battista che non mangia né beve, e voi dite: E posseduto dal demonio. È venuto il Figlio dell'Uomo che mangia e che beve, e voi dite: È un mangiatore ed un bevitore di vino, un amico dei pubblicani e dei peccatori » *(Luca,* VII, 33-35).

Quest'ultimo passo ci mostra un secondo carattere dei banchetti di Gesù, che ha colpito coloro che ne furono testimoni ed ha suscitato lo sdegno dei Farisei: il fatto ch'egli accettasse di mangiare assieme « ai pubblicani ed ai peccatori ». È da notare che questa espressione è immediatamente seguita, in Luca, dal racconto del banchetto presso Simone il fariseo, dove Gesù accetta che sia ammessa la peccatrice di Magdala. Così pure il banchetto di Gesù presso Matteo il pubblicano, che fa seguito al passo sul digiuno sopra accennato, suscitava i mormorii dei farisei: « Come mai il vostro maestro mangia con i pubblicani e con i peccatori? » *(Matteo,* Vili, 1).. Al che Gesù risponde: «Non son venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori ». Queste ultime parole esprimono bene il significato di questo banchetto. Padre de Montcheuil lo mette bene in luce:

« Accettando quest'intima comunanza con i peccatori, Gesù mostra dì essere venuto a distruggere la barriera tra gli uomini peccatori e Dio... È un atto di portata religiosa che illumina ciò che v'è di più essenziale nella missione di Cristo » *(op. cit.* pagg. 32-33. Vedi anche *Luca,* XV, 3)[11].

[10] Questa parola segue immediatamente l'episodio dei discepoli che, in giorno di sabato, raccoglievano spighe. Harald Riesenfeld *(Jesus transfiguré,* pag. 326) scrive che questo episodio *(Marco,* II, 13-17) « designa il banchetto escatologico e raffigura anche l'Eucaristia ». Lo stesso autore mostra il legame, in questo passo, tra il banchetto escatologico ed il sabato escatologico, pag. 322.

[11] Vedi Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos,* pag. 145 e segg.

Un altro carattere del banchetto messianico era, secondo le Apocalissi, la sua abbondanza miracolosa. Questa appariva come un ritorno all'epoca paradisiaca, anteriore alla maledizione lanciata contro la terra *(Gen.*, Ili, 17), quando il suolo era di una fecondità prodigiosa, senza richiedere nessun lavoro. Questo meraviglioso banchetto era ricomparso nel deserto dell'Esodo quando la manna e l'acqua viva erano state donate ai Giudei senza fatica loro, in modo che ognuno ne raccogliesse a sazietà *(Gen.*, XVI, 18). Il banchetto della moltiplicazione dei pani appare come il rinnovarsi del prodigio dell'Esodo, e sottolinea come il nuovo Esodo abbia ormai avuto inizio insieme ai prodigi che lo accompagnano: « Tutti mangiarono e furono sazi » *(Matt.*, XIV, 20). D'altra parte il Vangelo giovanneo avvicina esplicitamente questo episodio a quello della manna, che aveva assunto nel giudaismo un significato escatologico, in modo che esso appariva come uno dei segni dell'era messianica. Bisognerebbe accostare a questo episodio gli altri miracoli compiuti da Gesù in occasione di un banchetto, quello di Canan *(Giov.*, II, 1-11) e quello della pesca miracolosa *(Giov.*, XXI, 1-14).

Così le cene di Cristo realizzano i caratteri del banchetto escatologico delle Apocalissi. Abbiamo detto d'altra parte che il tema del banchetto interferiva, nell'Antico Testamento, con quello delle nozze, così da suscitare il tema del banchetto nuziale. La stessa interferenza si ritrova nel Nuovo Testamento. Abbiamo rilevato come sia proprio a proposito di un banchetto che Gesù dichiara non esser il caso di digiunare mentre è presente lo sposo. Così le cene di Cristo con i suoi apostoli sono la realizzazione appunto del banchetto al quale lo *Sposo* del Cantico invitava i suoi amici. Questo tema del banchetto nuziale ricompare in San Matteo, dove il Cristo paragona il regno ch'Egli è venuto ad instaurare, ad un banchetto nuziale.

« Il Regno dei cieli è simile ad un re che celebrò le nozze di suo figlio. Egli mandò i suoi servi per chiamare coloro che erano stati invitati alle nozze dicendo: Dite agli invitati: ecco

che ho preparato il mio banchetto; i miei buoi sono stati uccisi e i miei animali ingrassati; tutto è pronto; venite alle nozze » *(Matteo,* XXII, 3-5).

Il fatto che nel passo parallelo di Luca non si accenni ad un banchetto di nozze, ma ad un semplice banchetto, prova che il tema nuziale è in armonia con quello del banchetto ma non gli è necessario; e ciò ben conferma quanto ci aveva mostrato l'Antico Testamento. Tutti questi caratteri accumulati ci permettono allora di interpretare i banchetti di Cristo alla luce di un ultimo aspetto della tipologia escatologica, quello del banchetto consumato con il Figlio dell'Uomo. Abbiamo visto che il Nuovo Testamento presentava in questo modo, talvolta, il mondo futuro. Ma è lo stesso mondo presente, in quanto è già presenza anticipata del Regno futuro che appare come la realizzazione di questa attesa. Ciò caratterizza meglio una particolare categoria tra le cene di Gesù, il cui carattere escatologico è più accentuato, le cene di Gesù risuscitato. Si ricordi la spezzatura del pane di Emmaus, in San Luca, o la cena sulla riva del lago, in S. Giovanni. Gli Atti degli Apostoli indicano il significato teologico di queste cene, e ne sottolineano un tratto particolare, quello di essere riservate a testimoni scelti: «Dio ha concesso [al Cristo] di mostrarsi non a tutto il popolo, ma a testimoni scelti; a noi che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti » *(Atti,* XI, 41). Così queste cene costituiscono un gruppo particolare. Il che non toglie tuttavia, che tutte le cene di Cristo riferiteci dal Vangelo siano la realizzazione del banchetto escatologico con il Figlio dell'Uomo. Così il Vangelo non ci si presenta soltanto come predizione d'un regno venturo, ma anche come realizzazione di questo Regno: realizzazione ancora incompiuta tuttavia; il che sarà richiamato appunto da altri aspetti della tipologia del banchetto.

III

La caratteristica dei Vangeli sinottici, e soprattutto di San Matteo, sta nel mostrare il tradursi in realtà della tipologia escatologica dell'Antico Testamento negli eventi della vita storica di Cristo. È questa la tipologia che abbiamo chiamato perciò appunto *«matteìca»*. Essa avrà poca fortuna in seguito, e ricomparirà soprattutto nella scuola occidentale con Ippolito di Roma e Gregorio di Elvira, e nella scuola di Gerusalemme. Con il vangelo giovanneo vediamo apparire un'altra tendenza, ove l'accento è messo soprattutto sull'aspetto sacramentale. Ciò non significa che gli avvenimenti della vita di Cristo non siano considerati come già costituenti la realizzazione delle figure dell'Antico Testamento. Abbiamo visto per esempio che il miracolo di Canan era il compimento del banchetto escatologico. Ma questi avvenimenti, a loro volta, sono considerati come immagini dei sacramenti, come ha chiaramente dimostrato Oscar Cullmann[12]. I banchetti dell'Antico Testamento e le cene di Cristo che ne sono un primo compimento, si presentano qui come immagini della cena eucaristica. E questa tipologia avrà una fortuna straordinaria nella catechesi primitiva.

Per vero dire questo aspetto non è assente neppure negli stessi Vangeli sinottici. In realtà in un importante passo di San Luca, il Cristo, rivolgendosi ai Giudei, dice loro che non è il fatto di «aver mangiato e bevuto davanti a lui », durante la sua vita terrestre, a costituire il compimento definitivo delle promesse.

« Vi saranno infatti, — egli continua —, pianti e stridor di denti quando vedrete Abramo, Isacco, e Giacobbe nel Regno di Dio e voi sarete invece cacciati fuori. E verranno dall'Oriente e dall'occidente, da settentrione e da mezzogiorno per prendere posto alla mensa nel Regno di Dio» *(Luca*, XIII, 28-29).

[12] *Vrchrìstentum ttnd Gottesdìenst*, pag. 33 e segg.

Quest'ultimo passo fa eco a uno degli aspetti essenziali del banchetto escatologico quale ce l'avevano descritto i profeti: il suo essere accessibile alle nazioni. A. Feuillet ha dimostrato come in questo si dovesse intendere l'entrata dei Gentili nella Chiesa[13]. Così i Sinottici ci presentano il banchetto escatologico come realizzato non solo nelle cene di Gesù nel Vangelo, ma anche dalla vita sacramentale della Chiesa.

V'è ben di più ancora. Sono proprio le cene stesse di Gesù, ad apparire nel medesimo tempo oltre che la realizzazione delle promesse messianiche, anche l'immagine della comunità di vita tra Cristo e la Chiesa. Le parole stesse di Gesù sottolineano questo significato del suo atteggiamento, mostrando come esso indichi l'accesso di tutte le nazioni alla comunione con Dio, che caratterizza il tempo della Chiesa. È il significato della parabola degli invitati al banchetto, che fa da commento ad una cena di Gesù presso un capo dei farisei *{Matt.,* XIV, 1). Uno dei convitati aveva detto: «Felice chi mangerà nel Regno di Dio» *{Luca,* XIV, 15); il che ci dimostra che il simbolismo escatologico del banchetto era familiare all'ambiente giudaico; e il Cristo risponde:

« Un uomo imbandì una gran cena alla quale aveva invitato molta gente. All'ora della cena mandò i suoi servi per dire ai convitati: Venite perché tutto è pronto. E tutti presero a scusarsi. Allora il padrone di casa disse al servo: Va, presto, sulle piazze e per le contrade della città, e conduci qua i poveri, gli storpi, i ciechi e gli zoppi » *{Luca,* XIV, 16-21).

Ora, poco prima, il Cristo aveva dichiarato: « Verranno dall'Oriente e dall'Occidente, dal Settentrione, dal Mezzogiorno per prendere parte alla mensa del Regno di Dio» *{Luca,* XIII, 23).

Rileveremo subito che questo passo sembra far eco ad uno dei temi dell'Antico Testamento di cui abbiamo

[13] *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance,* « Rech. Se. Relig. », 1947, pag. 320 e segg.

parlato, quello del banchetto della Saggezza ". Come nel Libro dei Proverbi, la Saggezza mandava le sue ancelle ad invitare tutti i passanti al festino preparato nella sua casa, così il Padre di famiglia manda i suoi servi a convocare tutti coloro che si presentano al festino preparato nella sala del banchetto. Così la Chiesa appare come la Casa della Saggezza dove pane e vino sono distribuiti non più soltanto in immagine, ma come sacramento delle realtà divine. La Liturgia applica quindi rettamente questo passo all'Eucarestia. Quel che soprattutto ci interessa qui è il fatto che le cene del Cristo, al di là del loro specifico significato ci appaiono, per insegnamento di Gesù stesso, come una immagine della sua comunione con la Chiesa[15]. Così passiamo dal significato cristologico a quello ecclesiologico e sacramentale.

Questo aspetto sarà sviluppato soprattutto da San Giovanni. Ciò è stato posto in luce dal libro di Oscar Cullmann che abbiamo più sopra citato, e che ce ne offre molti esempi. Il miracolo di Canan appare sì come la realizzazione del banchetto nuziale. Ma bisogna vedervi ancor più l'immagine del banchetto eucaristico, con il simbolismo dell'acqua e del vino[16]. Il caso della moltiplicazione dei pani è ancor più sorprendente. I Sinottici vi vedevano solo la realizzazione del banchetto messianico. Ora, San Giovanni, con il Discorso del pane di vita, gli conferisce esplicitamente un significato eucaristico; qui i tre piani della manna, della moltiplicazione e dell'Eucarestia sono perfettamente individuati. Per quanto riguarda la cena pasquale che precede la Passione *(Giov.,* XIII), Cullman osserva sottilmente come la lavanda dei piedi, che può essere ripetuta, può servire a designare l'Eucarestia in contrapposto al Battesimo. Così secondo una procedura tipicamente giovannea I'isti-

[14] L'accostamento è fatto da Origene *(Com. Cant.,* **Ili;** *P. G.,* XIII, 155).

[15] Così pure il perdono concesso a Maria Maddalena è, secondo i Padri, una immagine della conversione delle nazioni. Vedi *Rahab, figure de l'Église,* « Irénikon », 1949, pag. 39 e segg.

[16] Cullmann, *op. cit.,* pag. 44.

tuzione dell' Eucarestia sarebbe insegnata dal simbolo della cena invece di essere raccontata come nei Sinottici ".

Il Vangelo giovanneo suggeriva dunque una interpretazione eucaristica della tipologia del banchetto e già indicava due tra i temi dell'Antico Testamento che potevano essere interpretati in questo senso, quello del festino nuziale e quello della manna, ai quali l'Antico Testamento aveva già conferito un significato escatologico. Dietro il suo esempio la catechesi eucaristica della Chiesa riprenderà, per applicarli all'Eucarestia, parecchi testi dell'Antico Testamento dove si ritrova una tipologia escatologica del banchetto. Avevamo notato che prima delle Apocalissi questa tipologia era comparsa presso i Profeti e nei Salmi, e avevamo citato in particolare il salmo XXII. Ora questo gioca una parte capitale nella catechesi sacramentale. Si sa che certe Chiese ne davano una *traditio* come per il *Simbolo*™. D'altra parte, Don de Bruyne pensa ch'esso abbia contribuito ad imporre il tema del Pastore nella decorazione dei battisteri[19]. In ogni caso era certo che veniva cantato nel corso dell'iniziazione cristiana della notte pasquale. I commentari patristici ci mostrano che i Padri vi vedevano la raffigurazione delle diverse tappe dell'iniziazione.[20]. Ora questo salmo contiene una descrizione del banchetto escatologico :

> Tu imbandisci davanti a me una mensa;
> mi ungi d'olio la testa
> la mia coppa è traboccante.
>
> {*Salmo,* XXII, 5).

Tutta la tradizione l'ha applicato alla Eucarestia. Parlando del neo-battezzato Sant'Ambrogio scrive : «Aven-

[17] Cullmann, *op. cit.,* pagg. 69-70.

" Don Morin, « Rév. Bénéd. », 1894, pag. 392 e segg.

[19] Don De Bruyne, *La décoration des baptistères,* « Mei. Mohlberg », pag. 198.

[20] *La messe et sa catéchèse,* « Lex Orandi », pagg. 49-54.

do deposto le spoglie dell'antico errore egli si affretta verso il celeste banchetto e vedendo il santissimo altare preparato esclama: Tu prepari davanti a me una mensa » *(P.L., XVI,* 403 B; vedi XIV, 876 A). Così pure Eusebio di Cesarea riferisce che la spiegazione eucaristica del passo faceva parte della preparazione al battesimo, e conclude: « Con queste parole: Tu prepari davanti a me una mensa, il Verbo designa chiaramente i santi sacrifici della mensa di Cristo » *(Dem. Ev.,* I, 10). Se la mensa designa il corpo di Cristo, il calice indica il suo sangue: « Vedi bene che in questo salmo si parla di quel calice sul quale il Cristo ha detto, dopo aver reso grazie: Questo è il mio sangue »[21]. Quest'ultimo aspetto che indica nel « calice traboccante » del salmo XXII l'immagine del sangue eucaristico, era destinato ad una fortuna particolare. Cipriano lo svolge a lungo:

« La stessa immagine è espressa dallo Spirito Santo nei Salmi, quando accenna al calice del Signore e dice: Il vostro calice che inebria è davvero il migliore. Ma l'ebbrezza che viene dal calice del Signore non assomiglia all'ebbrezza che dà il vino profano. Così quando nel Salmo lo Spirito Santo ebbe detto: Il tuo calice inebbriante, aggiunge: È davvero il migliore. II calice del Signore infatti inebbria in modo tale da lasciare la ragione; esso guida le anime alla saggezza spirituale; per esso ognuno ritorna dal gusto delle cose profane all'intelligenza delle cose di Dio; infine, come il vino volgare scioglie lo spirito, allarga l'anima e scaccia ogni tristezza, così l'uso del sangue salutare e del calice del Signore bandisce il ricordo del vecchio uomo, procura l'oblio della vita profana e risolleva, versandovi la gioia della bontà divina, il cuore triste e cupo, precedentemente oppresso dal peso del peccato » *(Epist.,* LXIII, 11).

Da questo passo, al quale si potrebbero avvicinare molti altri[22], *si* vede come il salmo XXII fosse incorporato nella liturgia eucaristica. Questa incorporazione è giunta persino al punto che « il calice eccellente » del

2[1] Cirillo di Gerusalemme, *P. G., XXXIH,* 1101 D.
" Gregorio di Nissa, *P. G.,* XLVI, 692 A-B.

salmo è stato incluso nella preghiere del canone nella messa romana: « Accipiens et hunc praeclarum calicem ». D'altra parte vediamo qui comparire tutto un simbolismo dell' Eucaristia in quanto presentata sotto le apparenze del vino. Il sangue di Cristo è così un vino che dà ebbrezza. Questa ebbrezza significa essenzialmente l'uscita dal mondo del peccato e l'ingresso nel mondo della grazia. Essa produce l'oblio dell'uomo vecchio. D'altra parte il vino dà la gioia. Così il sangue di Cristo è il principio della gioia spirituale. Si tratta d'un simbolismo sacramentale e al tempo stesso d'un simbolismo mistico, giacché la trasformazione operata dal sacramento suscita nell'anima un'esperienza delle cose di Dio.

Al banchetto del salmo XXII, Cipriano associa il banchetto della Saggezza *(Prov.*, IX, 5) come immagine dell'Eucarestia:

> « Anche per bocca di Salomone lo Spirito Santo indica il tipo del sacrificio del Signore, ricordando la vittima immolata, il pane, il vino e anche l'altare: la Saggezza, dice egli, ha costruito una casa e l'ha posta su sette colonne. Ha immolato le sue vittime, ha mescolato nel cratere il vino con l'acqua ed ha allestito la sua mensa. Poi ha mandato i suoi servi a sparger ad alta voce l'invito di venire ad attingere al suo cratere dicendo: Venite a mangiare i miei pani e a bere il vino che ho mescolato per voi. Parla di vino mischiato, ossia annuncia profeticamente il calice del Signore con la mistione di acqua e di vino » *(Epìst.*, LXIII, 5).

Si noterà che Cipriano non vede l'immagine dell'Eucarestia soltanto nel pane e nel vino, ma che l'altare gli appare come il compimento della casa edificata dalla Saggezza. Ritroviamo qui l'importante tema del luogo del banchetto, applicato alla Chiesa cristiana e ci riallacciamo alla parabola degli invitati.

Non meno importante nella catechesi eucaristica si mostra l'applicazione a tale sacramento dell'invito al banchetto nuziale che abbiamo rilevato nel Cantico dei Cantici e del quale abbiamo segnalato il carattere esca-

tologico. Anche qui l'applicazione di questo versetto alla Eucarestia appare conseguente dunque alla tipologia più autentica, dal momento che è cosa pacifica che l'escatologia è. già compiuta nel Regno di Dio presente misteriosamente nei sacramenti. Nel *De Mysteriis,* Sant'Ambragio commenta la comunione mostrandovi il compimento della profezia del Cantico:

> « Ho mangiato il mio pane con il mio miele. Tu vedi che in questo pane non v'è amarezza alcuna, ma tutto vi è soavità. Ho bevuto il mio vino con il mio latte. Ogni volta che bevi ricevi la remissione dei peccati e sei inebbriato dallo Spirito. Colui che è inebbriato dal vino è titubante; ma colui che è inebbriato dallo Spirito è radicato nel Cristo. È una meravigliosa ebbrezza questa che produce la sobrietà dello spirito » *(P. L.,* XVI, 449 B).

La fine di questo passaggio è una allusione all'invito all'ebbrezza rivolto dallo Sposo del Cantico. Siamo direttamente sulla linea del simbolismo del banchetto messianico. Quanto al tema mistico della *sobria ebbrezza* che qui compare, vi ritorneremo più innanzi.

L'accostamento dell'invito al banchetto delle nozze messianiche rivolto dallo Sposo del Cantico, con l'invito a bere il sangue suo rivolto dal Cristo durante la Cena è ancora più esplicito in Gregorio di Nissa : « Mangiate amici, bevete, inebbriatevi, miei cari ». Per coloro che conoscono il senso nascosto della Scrittura non v'è differenza fra ciò che qui è detto e l'istituzione del sacramento davanti agli apostoli. In realtà qui come là il testo dice: «Mangiate e bevete »*(P.G.,* XLIV, 989 C). Si potrebbe tuttavia obbiettare, rileva Gregorio, che nelle parole del Cristo non si parla di ebbrezza. Ma ciò dipende dal fatto che quanto è espresso col termine di ebbrezza nel Cantico, nella realtà lo opera Cristo : « Se l'ebbrezza infatti è un uscire da se stessi, questo divin cibo e bevanda la produce allora veramente, e continua a produrla trasformando il meno buono nel migliore » *(P.G.,* XLIV, 989 D.). L'ebbrezza definisce qui l'effetto dell'Eucarestia, che è quello di far uscire l'uomo dalla sua vita

naturale per introdurlo nella vita divina. Il senso è un senso dogmatico e non mistico; benché il mistico uscir di se stessi, l'estasi, appaia in Gregorio come un prolungamento dell'estasi eucaristica[23].

IV

In realtà un carattere generale della tipologia consiste nello stretto legame tra la vita sacramentale e la vita mistica. Ciò corrisponde al duplice aspetto ecclesiologico e individuale, comunitario e interiore che la vita cristiana rappresenta. Non meravigliamoci dunque di veder apparire a lato di una tipologia sacramentale del banchetto, una tipologia mistica. Mentre la prima vede nell'Eucarestia la realizzazione delle figure dell'Antico Testamento, la seconda le vede compiersi nell'unione dell'anima con Dio. Questa tipologia si trova sviluppata negli Alessandrini, Origene, Gregorio di Nissa, Ambrogio, in parte sotto l'influenza di Filone[24], in parte sulla linea di sviluppo normale della tradizione della Chiesa. Per quanto riguarda il nostro tema questa tipologia concernerà soprattutto tre dei testi che abbiamo incontrato e che si troveranno strettamente associati: il salmo XXII, il Cantico dei Cantici, il Libro dei Proverbi. L'abbiamo già trovata abbozzata in molti dei passi sacramentali che abbiamo citato. Ma ne aggiungeremo alcuni altri ove l'aspetto mistico è più accentuato.

Dobbiamo partire qui da Origene. Nel Commentario sul Cantico dei Cantici, egli descrive il banchetto mistico mostrandovi il compimento sia dell'Invito della Saggezza *(Prov.,* IX, 5) che della Cena del Pastore *(Salmo,* XXII, 5):

« Fatemi entrare nella cantina. Con queste parole la Sposa sembra chiedere agli amici dello Sposo di introdurla nella

[23] Vedi *La messe et sa catéchèse,* pagg. 54-56.
[24] Lewy, *Sobria ebrietas,* pagg. 3-34, in particolare per il banchetto della Saggezza.

Dimora della Gioia dove si beve il vino e dove è pronto il banchetto. Dopo aver visto la camera *del* Re, essa desidera ora partecipare anche al banchetto reale e gustare il vino della gioia. Quanto agli amici dello Sposo, questi sono i profeti e i servitori della Parola, ai quali, a giusto titolo, la Sposa, che aderisce alla Parola di Dio, domanda di introdurla nella cantina, ossia là dove la Saggezza ha mescolato il suo vino, e invita per mezzo dei suoi servitori, tutti coloro che sono nell'ignoranza, dicendo: Venite, mangiate i miei pani e bevete il vino che ho mescolato. Si tratta di quella dimora del vino, di quella dimora del banchetto nella quale tutti coloro che vengono dall'Oriente e dall'Occidente prenderanno posto, con Abramo, Isacco e Giacobbe, nel Regno di Dio. E Davide, ammirando il calice *di* questo banchetto dice: il mio calice trabocca. In questa dimora del vino, la Chiesa ed ogni anima, quando sia perfetta, desiderano entrare per godere delle dottrine della saggezza e dei misteri della scienza, come delle delizie d'un banchetto e della gioia del vino» *(Com. Cant.,* Ili; *P. G.,* XIII, 155).

Ben si vede come in questo passaggio Origene raccolga parecchi dei testi che noi abbiamo già incontrato ed *accosti* in particolare, i testi escatologici dell'Antico Testamento *(Prov.,* IX, 5, e *Salmo* XXII, 5) al passo di *Matteo* (Vili, *11)* che ne è veramente la realizzazione. Questa è squisita tipologia. Questa egli la applica innanzitutto come fa sempre nel Commentario, alla Chiesa. E in questo caso la sua interpretazione si ricongiunge con quelle del Nuovo Testamento che ci mostrano le figure bibliche realizzate nel Mistero della Chiesa[25]. Ma poi ne fa l'applicazione all'anima individuale. E proprio qui si mostra l'interpretazione veramente mistica e interiore. È chiaro d'altra parte che ciò dipende completamente dalla interpretazione ecclesiologica. II simbolismo mistico del « calice traboccante » del Salmo XXII riappare a più riprese in Origene *(Com. Ser. Math.* LXXXV; *P.G.,* XIII, 1734; *Hom. Lev.,* VII, I).

[25] J. Daniélou, *Origene,* pagg. 168-169; L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Vàterkommentare zum Hohen Lied,* « Zeit. kath. Theo!.», 1948, pagg. 405-522.

Il carattere mistico della tipologia del banchetto è ancor più accentuato in Gregorio di Nissa. Questa tipologia si appoggia talvolta sul salmo XXII, 5:

« Il Cristo, recando il vino che dà gioia al cuore dell'uomo, provoca nell'animo quella sobria ebbrezza che innalza le disposizioni del cuore, dalle cose che passano alle cose eterne. Colui che ha assaporato questa ebbrezza cede ciò che è effimero in cambio di ciò che è eterno » (XLVI, 692 A.).

Ciò prolunga spiritualmente l'esegesi sacramentale che sta alla base del passo. Più spesso Gregorio si ispira al calice della Saggezza *(Prov.*, IX, 5). «Attraverso il vino la gioia scende nei cuori migliori, non più agitati dalle fluttuazioni dell'infanzia, ma capaci di abbeverarsi al calice della saggezza » (XLIV, 956 D.).

Il tema del banchetto è ancor più esplicito in questo passo:

« La vigna in fiore preannuncia il vino che riempirà un giorno il calice della Saggezza, e che verrà versato ai convitati, affinché attingano a loro piacimento nella Rivelazione dall'alto quella sobria ebbrezza che eleva gli uomini dalle cose terrene a quelle divine» (XLIV, 872 A; vedi 477 B, 661 A, 815 B)[26].

Rileveremo tuttavia che il testo del Cantico dei Cantici (V, 1) sull'invito dello Sposo al banchetto nuziale non appare fin qui interpretato misticamente. Gregorio di Nissa ne dà una spiegazione sacramentale. In Sant'Ambrogio esso verrà accostato al Salmo XXII e a *Prov.* IX, 5. Si sa l'importanza che assume in lui il tema della *sobria ebrietas.* Tra i molti altri passi[27] possiamo citare questo che riunisce tutti i nostri testi:

« Tu vuoi mangiare, vuoi bere. Vieni al banchetto della Saggezza che invita tutti gli uomini con un grande annuncio,

[26] *Platonisme et Théologie mystique*, pagg. 254-260.
[27] Lewy, *Sobria ebrietas*, pagg. 146-157; Quasten, *Sobria ebrietas in Ambrosii De Sacramentis*, « Mei. Mohlberg », pag. 118 e segg.

dicendo: *Venite, mangiate i miei pani, e bevete il vino che ho mescolato.* Ascolta la Chiesa che ti esorta non solo con i suoi cantici ma con il Cantico dei Cantici: *Mangiate, amici, bevete, inebbriatevi, miei cari.* Ma questa ebbrezza rende sobri, questa ebbrezza genera la gioia non della demenza ma della grazia. La Saggezza ha costruito una dimora, ha eretto sette colonne. Il Signore Gesù ci insegna lui stesso che ci sono molte dimore presso il padre Suo. In questa Casa dunque tu banchetterai con le vivande dell'anima e le bevande dello spirito, in modo che non abbia più a provare in seguito né fame né sete » *(De Cain et Abel, 1, 20-21 ; C. S. E. L.,* XXXII, 1, 356-357)[2S].

V

Abbiamo fin qui tralasciato, nello studiare i Padri della Chiesa, uno dei banchetti rituali più importanti dell'Antico Testamento, quello della Pasqua. Non si tratta qui per noi *di* studiare la tipologia della Pasqua in generale. Sarebbe un argomento sconfinato. Ci accontenteremo di alcune indicazioni relative al banchetto pasquale propriamente detto, ossia al simbolismo dell'agnello, degli azimi e delle erbe amare, così come della preparazione dell'agnello e delle circostanze del banchetto. Abbiamo visto che il giudaismo aveva incominciato a dare un senso escatologico a quel banchetto vedendovi l'immagine del banchetto del Regno. Abbiamo ritrovato d'altra parte questa tipologia *escatologica* in San Luca (XXII, 16-18). Questa tradizione continuerà nei Padri della Chiesa (Origene, *Hom, Num.,* XI, 1). Ma, come per gli altri banchetti, la tradizione cristiana dimostrerà che l'evento escatologico, figurato dall'Antico Testamento, è già compiuto nel Cristo e nella Chiesa. Ciò ci farà ritrovare a proposito del banchetto pasquale i diversi piani tipologici che abbiamo rintracciato per gli altri banchetti.

Anche qui partiremo dal Nuovo Testamento. E constateremo una volta di più che gli sviluppi patristici non

[28] Nel *De borio mortis* (20-23) Ambrogio accosta l'invito del Cantico alla parabola degli invitati al festino nuziale e interpreta l'una e l'altra in senso mistico.

fanno che prolungarlo. Ma ciò che è veramente degno di rilievo è il fatto che la tipologia del banchetto pasquale offertoci dal Nuovo Testamento è quella che noi abbiamo chiamato mistica e che mostra nelle disposizioni dell'anima individuale il compiersi delle figure della Scrittura. I due testi essenziali sono innanzitutto / *Corinti,* V, 7:

« Purificatevi dal vecchio fermento onde siate una pasta nuova, come siete già degli azimi, perché la nostra Pasqua, il Cristo, è stato immolato. Celebriamo dunque la festa non con un fermento di malizia e di perversità, ma con gli azimi della sincerità e della saggezza ».

Così gli azimi del banchetto pasquale sono l'immagine delle disposizioni del cristiano dopo il compiersi della Pasqua vera e propria. Queste disposizioni devono rappresentare un rinnovamento totale del suo essere, poiché egli appartiene ormai ad una nuova creazione, quella che ha per principio la risurrezione di Cristo e che coincide con la primavera dell'anno. Come gli azimi, l'anima del cristiano deve essere ormai senza mescolanza delle inclinazioni antiche, cioè pura e vera.

Il secondo punto del Nuovo Testamento che interessa il nostro tema è l'inìzio della prima Epistola di Pietro. Per vero dire qui l'insieme della Pasqua è presentato come figurazione delle disposizioni del cristiano, ma vari passi riguardano il nostro banchetto:

« Dopo aver cinte le reni del vostro spirito, siate sobri e volgete tutta la vostra speranza al giorno in cui Gesù Cristo riapparirà... Giacché voi siete stati liberati dalla vecchia maniera di vivere dei nostri padri, non per mezzo di cose corruttibili, il denaro, l'oro, ma per opera dì un sangue prezioso, quello dell'agnello senza peccato e senza macchia, il sangue di Cristo che è stato designato fin da prima della creazione del mondo e manifestato negli ultimi tempi a causa vostra» (/ *Pietr.,* XIII, 21).

Non insisto sulla fine del passo, che non ci riguarda direttamente. L'agnello « senza macchia » è un richiamo all'Esodo, XII, 5. Quanto alla designazione di Cristo « fin da prima della creazione del mondo » e alla « sua manifestazione negli ultimi tempi » essa appare subito come una interpretazione simbolica dell'agnello scelto il decimo giorno e *immolato alla sera* del quattordicesimo (Pseudo-Crisostomo, *Hom. Pasch.* VI; *P.G.*, LIX, 724, 735). Quel che *ci* riguarda è l'inizio. È con piena evidenza una esegesi tipologica del banchetto pasquale. « Cingere le reni dello spirito » è un'interpretazione simbolica dell'Esodo, XII, 11: «Abbiate cinte le reni ». « Siate sobri » è un'allusione agli elementi del banchetto pasquale. Quanto alla speranza sulla quale l'anima si appoggia durante il tempo dell'attesa, essa può essere un'interpretazione simbolica del « bastone tenuto in mano » (Gregorio di Nissa, *P. G.*, XLIV, 357 B)[29].

La tradizione della Chiesa prolungherà le indicazioni *del* Nuovo Testamento estendendole a nuovi oggetti. Così Origene ci offre tutta una allegoria della cena pasquale. Le carni dell'agnello sono la parola di Dio, nutrimento spirituale dell'anima: « Se vi diciamo cose perfette, vi diamo da mangiare le carni del Figlio di Dio » *(Hom. Num.*, XIII, 3). Le erbe amare sono la tristezza secondo Dio, che viene dal pentimento del peccato *(Com. lo.*, X, 18; Preuschen, 188, 18). La carne dell'agnello non deve essere mangiata cruda, « come fanno gli schiavi della lettera », né cotta nell'acqua « come fanno *coloro* che interpretano lo scritto in un senso diluito », ma

« l'ardore dello spirito e le parole brucianti date da Dio ci faranno cuocere le carni dell'agnello, e per tal modo coloro

[29] Si può notare che il banchetto pasquale era già l'oggetto d'un commento simbolico nel giudaismo. Per la *Mìshna* il pane senza lievito e le erbe amare significano la fretta della fuga dall'Egitto e la durata della cattività. (Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène*, pag. 17). Filone interpreta gli azimi nello stesso senso della / *Cor.* e della / *Pe.tr.* *(Spec. leg.* 145).

che le riceveranno diranno che il cuore loro bruciava lungo la via mentre venivano illustrate loro le scritture » (188).

Bisogna incominciare dal capo, ossia dalle dottrine riguardanti le cose celesti e finire dai piedi, ossia per gli inferi. Le *interiora* sono le dottrine mistiche e riservate (189).

Qui dunque la più tradizionale appare l'interpretazione spirituale, derivante dal Nuovo Testamento. Ma rimane il fatto che vicino, e in misura più limitata, troviamo anche un'interpretazione matteica, e un'interpretazione eucaristica, come per gli altri banchetti. L'interpretazione matteica ritrova, nelle circostanze del banchetto pasquale, gli avvenimenti della Passione di Cristo. La si trova specialmente presso gli Occidentali. Secondo Tertulliano le erbe amare non indicano le sofferenze del cristiano, ma le amarezze della passione di Cristo (P. *L.*, II, 630 B).

Melitone di Sardi sviluppa il simbolismo nella sua *Omelia pasquale.*

« L'hai ucciso nella Gran Festa. Per questo ti è amara la festa degli azimi, secondo quel che è scritto: Mangerete gli azimi con le erbe amare. Amari sono i chiodi con i quali l'hai trafitto, amare le parole con le quali l'hai ferito, amare le fruste con le quali l'hai colpito, amaro il fiele con il quale l'hai abbeverato, amare le spine di cui l'hai incoronato » (93-94 ; *Campbell-Bonmer,* pagg. 153-155).

Questo tipo di interpretazione, *nell'Omelia pasquale* dello Pseudo-Crisostomo, è estesa ad altri particolari della consumazione dell'agnello. I quattro giorni che separano la scelta dell'agnello dalla sua consumazione, non significano più, come suggeriva la *Prima Petri,* lo spazio che divide la preesistenza del Verbo incarnato nel disegno divino, dalla sua venuta alla fine dei tempi, ma quello che divide l'arresto di Gesù dalla sua crocifissione. Questo aspetto è del tutto caratteristico della interpretazione matteica. Si può paragonarlo all'interpretazione del Vangelo giovanneo accostando il tratto delle gambe non rotte di Gesù al passo dell'Esodo sulle ossa

non rotte dell'Agnello pasquale, che costituisce una esegesi tipicamente « aneddottica » di un dettaglio della « cena pasquale ». Le carni arrostite al fuoco significano la natura divina del Cristo. La testa, i piedi e gli intestini significano « l'altezza, la profondità e la larghezza » dell'amore di Cristo crocifisso, che raccoglie tutto in sé. Questi ultimi tratti presentano un carattere più teologico, ma concernono pur sempre l'evento della Passione.

Quanto all'interpretazione eucaristica, la troviamo in un gruppo di omelie pasquali che fanno parte dello stesso gruppo di quella già citata ma che sono certamente di un altro autore[30]. Dopo aver accostato al battesimo l'unzione con il sangue, degli architravi delle case degli Ebrei, l'autore paragona il pasto dell'Agnello alla comunione: « Dopo l'unzione viene la manducazione, per mezzo della quale il corpo divino è ricevuto in noi e si mescola a noi in vista dell'unione » (LIX, 727 A). Le circostanze del banchetto diventano così quelle della preparazione alla comunione: la proibizione di mangiare la carne cruda significa la necessità di una preparazione. Gli azimi e le erbe amare conservano il loro senso tradizionale di semplicità e di penitenza, ma dando a queste disposizioni il significato d'una preparazione a ricevere l'Eucaristia. « La legge ci mostra come ci si debba avvicinare alla comunione e quale vita si debba condurre dopo avervi partecipato » (729 B). Questa interpretazione si ritrova in San Cirillo d'Alessandria *(De Ador.*, LXVIII, 1073 C). Ma dobbiamo constatare che in data antica essa non compare.

Tra i banchetti di Cristo ve n'è uno che ci si meraviglierà, forse, lo si sia lasciato fin qui da parte, dal momento ch'esso si presenta come il più importante di tutti, voglio dire l'ultimo banchetto di Gesù con i suoi, la Sacra Cena. Ma ci è sembrato prematuro parlarne prima di aver percorso il ciclo totale della tipologia del banchetto, giacché essa appare partecipe precisamente

Don Connolly, « Journ. theol. stud. », 1945, pag. 192.

dei diversi aspetti che abbiamo considerato, e situata sui diversi piani in cui questi aspetti ci si sono successivamente presentati. E qui sta forse la risposta ad uno degli enigmi della teologia neo-testamentaria d'oggi. È noto infatti che gli esegeti, i protestanti in particolare, discutono per sapere a qual genere di banchetto appartenga la Cena[31]. È una cena pasquale o una di quelle che riuniscono di solito il Cristo e i suoi Apostoli? Ha essa un significato sacramentale o un significato escatologico? È possibile portare argomenti a sostegno di ambedue le tesi. Ma ciò stesso prova che nessuna fra loro s'impone.

Non sarà forse perché la Cena del Signore ci appare ricca appunto di quel complesso significato che la tipologia dei banchetti ci ha fatto intravvedere? Essa è innanzitutto una Cena di Cristo con i suoi, e, come tale, essa è la realizzazione del banchetto messianico, ove gli uomini sono convitati a mangiare con il Figlio dell'Uomo. Da questo lato essa si presenta come il compimento della tipologia del festino nell'Antico Testamento. Essa è nello stesso tempo un'immagine del banchetto escatologico, nel quale Cristo berrà nel suo Regno il frutto della vigna e riceverà i suoi alla sua tavola. È una Cena pasquale, ed anche in questo senso essa si presenta come il compimento di quel che simboleggiava l'agnello immolato e come una profezia del vero Agnello. Ma essa infine è ancor più di tutto ciò. Essa non è più soltanto la prefigurazione, ma l'istituzione del Sacramento dell'Eucaristia. E perciò essa si trova a costituire un ordine a parte, dal momento che essa appartiene al mondo della vita terrena del Cristo e che è già d'altra parte la inaugurazione della sua vita sacramentale. Così essa viene a riunire, nella sua realtà, i diversi piani che abbiamo individuato e costituisce dunque il centro misterioso attorno al quale si organizza tutto il significato biblico del banchetto.

[31] J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène*, 1948; Joachin Jeremias, *The last supper*, « Journ. theol. stud. », 1949, pag. 1 e segg.

CAPITOLO SESTO

LO SVOLGIMENTO DELLA STORIA

La tipologia biblica ci ha mostrato quel secondo carattere della storia cristiana che è il legame organico delle sue tappe diverse. Di questo concatenamento che costituisce più propriamente il disegno di Dio i teologi si sforzano di raccogliere la legge interiore. Sant'Ireneo, per primo, di fronte alla radicale separazione operata dagli gnostici tra l'Antico e il Nuovo Testamento, mostrerà ch'essi sono l'opera di uno stesso Dio e che essi fanno parte di una stessa economia. Abbiamo già fatto allusione a questi punti di vista di Ireneo. Questo concetto di una storia sacra concepita come uno sviluppo è stata svolta specialmente dalla teologia orientale. Essa ha trovato in Gregorio di Nissa la sua forma compiuta. Il disegno di Dio, la storia totale costituisce per lui una *à%okov§ia,* una successione ordinata il cui termine è l'instaurazione di ogni cosa nel Cristo \

Il termine di *a'xolovQia* Gregorio lo prende dalla filosofia greca e specialmente da Aristotele, presso il

[1] Vedi analoghi concetti in Sant'Agostino (J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Piotiti et Saint Augustin,* pag. 340 e segg).

quale esso presiede all'ordine dei fenomeni della natura. Egli lo riprende per designare lo sviluppo progressivo del piano di Dìo in tutte le sue tappe. Questa successione ordinata appare già nella creazione materiale:

« Chi osserva le mirabili opere della natura sa che il frutto non può maturare se non a partire dai semi e dalle gemme, e che questa successione (duoÀO'u&ia) artistica lo porta al suo perfezionamento » (XLVI, 547 D).

Le leggi naturali non sono l'espressione di un cieco destino, ma di una Provvidenza che guida le cose al loro fine, che è l'unione con Dio.

« Senza ragione, uomini, vi affliggete e gemete per la schiavitù della successione necessaria delle cose. Voi ignorate a qual fine tenda ciò che si trova disposto (oixovo\S[Xsva) nell'universo. Bisogna che tutto, in realtà, secondo un ordine progressivo (xd^ei /.ai dxoÀouiKa), secondo la sapienza artistica di colui che dirige, sia riunito alla natura divina » (XLVI, 105 A).

Si può dire che tutto il tema dell'dxokm&ia si trovi qui riunito. Per gli uomini si tratta solo di una successione ineluttabile. In realtà si tratta di una marcia ordinata che progredisce verso un line. E questo fine è l'assimilazione a Dio. L'dxoÀoirfKa è un processo di divinizzazione.

In questo senso l'espressione serve a Gregorio per esprimere una delle sue dottrine essenziali, quella della creazione totale di tutte le cose fin dall'origine, e del loro sviluppo progressivo in virtù del dinamismo interno posto in esse.

« Dire che il mondo è stato creato in compendio (èvao^fi) significa che Dio ha costituito in un istante collettivamente i principi, le potenze e le cause degli esseri e che la loro esistenza fu suscitata fin dal primo moto della sua volontà. Ma la potenza e la saggezza loro conferite si sono svolte secondo un concatenamento così da condurre in moto ordinato alla sua perfezione ogni parte del cosmo. Ogni cosa è apparsa a sua volta come un seguito necessario della precedente, secondo la necessità della

natura artistica e ciò per tutto il corso del concatenamento (dxoàovftfot)» **(XLIV, 72 C)*.**

Un caso tuttavia è particolarmente interessante nell'evoluzione della realtà secondo una legge interiore di sviluppo. Si tratta dello sviluppo parallelo dell'anima e del corpo a partire dalla presenza dei loro princìpi nel germe:

« Noi pensiamo che il genere umano si sviluppi e si manifesti progredendo verso il suo compimento attraverso una evoluzione *(moXov&ia)* fisica, senza ricevere nulla dall'esterno in aiuto del suo sviluppo e progredendo da sé regolarmente verso uno stato di perfezione... Così la forma dell'uomo che deve esistere è in potenza nel germe, ma vi si trova ancora nascosta perché non può manifestarvisi che secondo una successione necessaria » (236 B-C).

Ma si tratti della vita o si tratti del cosmo, *l'àmlovdia* appare sempre in sostanza legata alla realtà del tempo. E in ciò sta in definitiva la sua importanza. Nessun mistero ha assillato tanto Gregorio quanto quello del tempo. Alla giuntura del pensiero greco con il pensiero cristiano, ne avverte da un lato la tragicità e la legge inesorabile; prova l'impazienza dei ritardi e l'ansia del ripetersi. Ma non risponde a questo dramma con l'evasione platonica fuori del tempo, ma con l'affermazione cristiana d'un senso del tempo che gli conferisce un valore positivo presentandolo come il luogo di un disegno divino. Quel che avevamo già intravvisto su un punto di dettaglio riappare ora nella veduta d'insieme.

Da un lato *l'àxokov&ia,* la successione appare come la legge stessa della creatura e ciò che la distingue fondamentalmente da Dio. Qui veniamo alla filosofia di Gregorio :

« La creazione comporta un'estensione spaziale; la successione regolare dei fenomeni che costituiscono il tempo è conte-

2 Vedere anche 120 B.

nuta negli eoni, ma la natura anteriore agli eoni sfugge alla opposizione del prima e del poi... Tutta la creazione, infatti, come si è appena detto, si produce secondo una successione regolare (àxoXoir&iaTdlecioc,), è misurata dalla estensione degli eoni. E chi risalisse in ispirito, attraverso la successione degli eoni fino al principio delle cose create, la sua ricerca sarà circoscritta dalla condizione degli eoni. Ma la natura che sta al di sopra della creazione, in quanto separata da ogni categoria spaziale, sfugge ad ogni successione temporale (^QOVittrjaxoXo'uiHa) e non conosce né progressione né limite a partire da nessun principio fino a nessun termine finale, attraverso una modificazione relativa ad un ordine » (XLV, 364 C, 365 A)[3].

Come si vede, la parola àxoXoudicc domina questo passo. Caratteristica della creatura è la successione, l'ordine secondo il prima e il dopo. À questa successione essa non può sfuggire. È la stessa condizione creata che si trova chiusa nella categoria di spazio e di tempo. Si noterà che Gregorio non limita questa condizione al solo mondo naturale, ma la estende ad ogni creatura. Qui v'è senza dubbio traccia dell'influenza posidoniana. Siamo comunque alla radice metafisica dell'àxoXoufria, a ciò che ne fa, attraverso le manifestazioni diverse, il carattere comune. Che si tratti dei discorsi, della vita, dell'universo, nulla può sfuggire a questa condizione di essere distribuito in una successione temporale.

Gregorio riassume così il suo pensiero:

« La natura divina non è nel tempo, ma da essa procede il tempo. La creazione svolge il suo corso partendo da un principio perfettamente riconosciuto verso il suo fine proprio, attraverso gli spazi temporali, così che è possibile per essa, come dice Salomone, osservare il suo principio, il suo mezzo e la sua fine indicando con le divisioni del tempo la successione delle cose che sono in essa » (XLV, 365 B)[4].

Ma « colui per opera del quale è stato fatto (il Verbo) è al disopra di ogni principio di creazione e di ogni categoria di tempo e di ogni ordine di successione » *xdlewq* dxoXouMcc) (XLV, 396 B)[4].

* Vedi anche XLV, 813 D.
* Vedi anche XLV, 433 D e 436 A.

Fin qui abbiamo considerato *i'ènolovdia* sul piano filosofico come la legge di successione che caratterizza tutto ciò che è nel tempo. Questa successione poteva essere interpretata come la necessità inesorabile del ciclo regolare ma implacabile delle nascite e delle morti. Si potrebbe anche considerarla come orientata verso una finalità. Ma tenendosi sul piano filosofico, questa finalità, verso la quale Gregorio indirizza il significato della parola restava incerto. Solo con il Cristo 1' dxolovfria si svelerà , si completerà e diverrà ad un tempo l'espressione dei disegni di Dio che conducono progressivamente l'uomo alla divinizzazione[5].

Ma tra il piano della creazione e quello della redenzione si inserisce un regno particolare ove 1' *àuolov&ia* gioca una parte importante, quella del peccato. In realtà, dopo aver descritto la creazione dell'uomo, se si guarda alla sua situazione presente, ci si trova in presenza di un problema:

« Non bisogna dunque, per quanto riguarda l'uomo, lasciar nulla senza esame. A prima vista, nell'uomo si trovano delle contraddizioni: i caratteri attuali della sua natura e quelli che egli aveva all'origine non hanno apparentemente nessun legame necessario (dxoXoii^ia). Bisognerà risolvere le cose grazie al racconto della Scrittura e alle speculazioni della ragione, in modo che tutta questa materia si organizzi tramite la connessione e il legame di ciò che sembrava contraddirsi (XLIV, 128 B).

Il passo è molto interessante: tra la creazione dell'uomo e il suo stato attuale mancano alcuni anelli. Bisogna ricostruire questa *ànokov&ia.* A ciò si dispone di quel che dice la Scrittura, ma bisogna cercare di capirla attraverso gli sforzi del ragionamento. Si può dire che una gran parte dell'opera di Gregorio sarà impegnata nel ricercare questa *àxokovftia,* nel tentare di dare una spiegazione coerente del passaggio dell'uomo dal suo

[5] Per esempio XLVI, 696 B, dove «xoXouSri'a indica l'economia progressiva della rivelazione trinitaria.

stato originario di creazione allo stato attuale, partendo dai dati della Scrittura, ma interpretandoli. Ritroviamo qui quel che abbiam detto del metodo di Gregorio. Esso consiste nel coordinare, mostrandone i legami, i fatti propostici dalla Scrittura, dal momento che la teologia è questo esercizio dell'intelligenza che cerca di penetrare l'oggetto della fede.

Così, allo stesso modo per cui Gregorio ci aveva espresso l'dxoW&ia della creazione come un progresso regolare verso il bene, in corrispondenza di ciò ci mostrerà anche l'esistenza di un processo di disgregazione. È la genealogia del peccato e della morte a partire dal peccato di Adamo. Qui la parola gioca nuovamente una parte importante nella teologia di Gregorio, poiché essa serve ad indicare il peccato originale e la sua trasmissione. Un tratto notevole del pensiero di Gregorio sarà proprio la possibilità di una doppia interpretazione della storia come processo di crescita e come processo di disgregazione.

Queste conseguenze del peccato sono ben sottolineate. « Tutta la creazione di Dio è buona e non contiene nulla di spregevole. Ma dopo che la vita umana fu corrotta, quando fu presa nell'ingranaggio (dxokwftia) del peccato, e quando questo, a partire da un pìccolo inizio, si diffuse all'infinito nell'uomo, la bellezza deiforme dell'anima cessa di essere fatta ad immagine del prototipo » (XLVI, 372 B). È evidente l'idea centrale: il peccato una volta introdotto nell'umanità, vi svolge la serie (*àv.olovftia.*) delle sue conseguenze. Questo svolgimento ha un duplice aspetto. Sono innanzitutto le conseguenze del peccato e i suoi effetti sulla creatura umana ; e da qui segue la trasmissione di questo peccato attraverso tutta l'umanità.

L' ùxokmiKa è innanzitutto l'ordine secondo il quale si sono svolte le conseguenze del peccato originale :

« La successione delle tappe lungo le quali siamo usciti dal paradiso, esiliati con il nostro primo padre, sono quelle stesse che ora ci è possibile ripercorrere in senso inverso, per

ritornare all'antica beatitudine. Qual'era questa successione (dxo-*Xov&la)?* All'origine della caduta ci fu la voluttà prodotta dalla menzogna. La vergogna e la paura han fatto seguito alla passione del piacere, così come il non più osare di presentarsi agli occhi del Creatore, ma il nascondersi all'ombra del fogliame. Dopo di che furono mandati in esilio in questa regione malsana e penosa dove il matrimonio fu loro offerto in compenso della morte » (XLVI, 373 D, 376 A).

Tra le conseguenze del peccato originale si noterà la presenza della morte. Gregorio espone ciò ancora più chiaramente, poco più innanzi. Dopo aver dimostrato che il fine che ci si deve proporre è quello di ricercare una vita che non trascini più la morte come conseguenza e che la verginità è questa vita, egli scrive:

« Questo è il modo per arrestare la continuità della propagazione (dxoÀoir9i«) della morte e della corruzione che hanno invaso la vita dal primo uomo fino a colui che conserva la verginità. Non era infatti possibile arrestare la morte finché la generazione umana operava nel matrimonio » (XLVI, 377 A e D).

Come si vede abbiamo qui un nuovo concetto della morte: prima essa appariva come una conseguenza della natura, ora essa è una conseguenza del peccato.

D'altronde l'*aKoXov&ia* rappresenta la ripercussione del peccato di Abramo in tutta l'umanità. È appunto la trasmissione del peccato originale:

« Il primo uomo, essendo caduto a terra in seguito ai peccati, ed essendo stato chiamato, appunto per ciò, terrestre, trascinò *(àxókovtìov)* dietro a sé tutti coloro che da lui sono discesi, e che nacquero nello stesso modo terrestri e mortali » (XLVI, 1312 A)[6].

Il peccato di Adamo è così il principio di una « propagazione del peccato » (*ànoXovftia* twv xctxwv) (XLIV, 477 A).

[6] Così pure « Eva, che fu all'origine connivente con il serpente portò nella vita il principio del peccato e della sua propagazione » («xoXouin'a) (XLV, 892 B).

A fianco di questa trasmissione del peccato attraverso l'umanità, v'è anche il progresso del peccato all'interno di ogni esistenza umana. È questo il progresso che « il battesimo viene ad interrompere, arrestando la continuità del concatenamento dei peccati (« dxoÀouftia ») (XLIV, 364 B). Ma questi peccati non presentano soltanto uno svolgimento e neppure un progresso ma ancor più si generano gli uni gli altri secondo un ordine costante :

« Seguendo la propria via, secondo una triste progressione (axoÀouuia). il peccato avanza procedendo metodicamente secondo un malvagio concatenamento » (XLIV, **416** B). Se la concupiscenza è vinta, ecco apparire l'orgoglio, « giacché è il demonio a guidare questa perfida sequenza (axoÀov/9ia) del peccato » (416 C).

L' dxoÀovftia consiste qui nel fatto che il demonio, respinto da una posizione, ripiega sulla posizione precedente; ma esiste anche l'ordine inverso, quello della progressione :

« Come in una catena è impossibile, quando si tira da un'estremità, che gli altri anelli non si mettano in moto fino all'ultimo, trasmettendosi il movimento in serie continua (dxó-Àoirfrov), dal primo attraverso gli intermedi, così le passioni umane sono implicate le une nelle altre. Se devo descriverti questa malvagia catena, ecco: il piacere conduce alla vanagloria, la vanagloria genera la cupidigia, la cupidigia l'orgoglio, l'orgoglio la gelosia, la gelosia ha per conseguenza (dxóÀoufrov) l'ipocrisia, la quale conduce alla crudeltà — e tutto ciò mette capo alla guerra. Vedi dunque la catena dei vizi, e come tutti procedano da un solo, che è il piacere. Una volta che si permette alla serie (dxo).oi){Ka) di queste passioni di insinuarsi nella propria vita, non v'è più che un mezzo per sottrarsi, ed è quello di rompere con una vita che ha lasciato penetrare in sé la catena delle miserie » (XLVI, 314 B)[7].

[7] Vedi XLIV, 553 B; con l'immagine del serpente.

D'altra parte, continua implacabilmente Gregorio « è la natura stessa trascinata dalla sua propria legge a provocare necessariamente questi disordini in coloro che camminano per le sue strade » (XLVI, 345 A-B). Così « colui che vuole dedicarsi alla contemplazione delle cose invisibili deve ritirarsi dalla catena (*àxokovftia*) delle occupazioni umane » (XLVI, 349 B). Altrimenti verrà preso « nell'ingranaggio (dxoÀondtu) delle vane attività di questa vita » (XLIV, 560 A). Qui si vede apparire un concetto dell'dxoÀoufri'a della vita umana, più pessimista di quello che avevamo incontrato prima. Essa appare come sorgente inevitabile del peccato. Non v'è salvezza che sottraendovisi. Bisogna notare che la maggior parte di questi testi fanno parte del *Trattato della verginità,* la prima opera di Gregorio, che è un elogio della vita monastica. Ciò spiega il carattere un po' estremista della tesi.

A quest'ordine del peccato, Gregorio si dà ora a mettere a confronto quello della grazia. Li oppone l'uno all'altro. Subito dopo il passo sul peccato originale che abbiamo appena citato egli scrive :

(« All' dxoÀof&fa del peccato) Dio ha contrapposto di necessità la seconda dxoÀou{Ka tramite la quale l'uomo mortale è restituito all'immortalità; è quanto San Paolo esprime in modo simile quando dice che il bene si comunica alla natura diffondendovisi a partire da un solo, così come il male s'è diffuso tramite un solo, in tutto l'insieme, attraverso il succedersi delle generazioni » (LXIV, 1312 B)[B].

Come si vede, 1' dxoAovftia serve qui a Gregorio per esprimere la dottrina paolina della trasmissione del peccato a partire da Adamo, e della grazia a partire da Cristo.

[8] È legge d'altra parte che « essendo il male limitato, il bene gli succeda necessariamente » (XLIV, 201 C).

L' dxok>u{Ka è dunque qui soprattutto la ripercussione nell'umanità intera della nuova creazione realizzatasi nella risurrezione di Cristo :

« Nella passione della sua natura umana, il Cristo ha compiuto l'economia (oixovouia) della nostra salvezza, separando per un certo tempo l'anima dal corpo, ma non separandosi da nessuno dei due ai quali una volta s'era unito, e rimanendo di nuovo ciò che era stato separato, per far dono di quel principio della resurrezione dei morti, che si sarebbe ripercossa (dxoXovfria) attraverso tutta la natura umana » (XLV, 548 B - C)[9].

Si noterà qui il riavvicinamento di olxovojna e di dxoXou-fria . La seconda espressione tende a prendere in Gregorio il posto della prima, che appartiene alla patristica arcaica di Ireneo[10].

Gregorio, in un passo curioso, ci descrive il propagarsi della grazia di Cristo, che tocca prima le anime più sante per estendersi progressivamente fino ai più grandi peccatori :

« La distruzione del peccato e l'abolizione della morte ha avuto inizio nel Cristo e poi è stato applicato secondo un ordine progressivo (td|is *wù* dxo?iOi){Ka) alle generazioni umane » (XLIV, 1313 B).

La grazia attinge prima i Paoli, poi i Timo tei

« e così di seguito, finché la serie (dxoloirfria) pervenga tra coloro che seguono, fino a coloro nei quali la parte del bene è inferiore a quella del male » (1313 D).

La propagazione continua allora sempre « proporzionalmente. A partire da coloro nei quali la parte di peccato è minore, la serie (dxolovftta) di coloro che vengono ricondotti al bene si estende regolarmente a coloro che più si distinguono

[8] Vedi anche XLV, 52 C, la stessa dottrina.

[10] Ciò è chiaro nell'espressione *i* àxoXou^i'a TOÙ [/.ucmjpiou (XLV, 65 A) che è d'uso corrente.

nel male fino a che il progresso del bene tocchi i confini del peccato, eliminando quest'ultimo » (XLIV, 1313 D - 1316 A).

La storia della salvezza appare così come un'invasione progressiva del bene che cerca di ridurre il peccato ". L'importante per noi è che *YànoXov&ia* appaia come caratteristica della reintegrazione della natura umana ad opera di Cristo. Ciò vale, come abbiamo visto, per tutta la natura umana. La grazia ne prende possesso solo progressivamente. E vale anche per ogni anima umana. Ciò segna una differenza con la creazione prima, nella quale l'uomo era stato creato in stato di perfezione. Gregorio sottolinea questo aspetto in un passo importante :

« La dottrina è questa : la disposizione (dxoÀovO'ia) secondo la quale gli esseri sono stati creati e vengono poi ricreati non è la stessa » (XLIV, 1109 A).

In che cosa consiste la differenza?

« Allorché, al principio, la natura della creazione ha esistito per opera della potenza di Dio, ogni essere è stato immediatamente istituito fin dall'inizio nella sua completezza. Ora la natura umana era una di queste creature. A somiglianza delle altre, neppur essa ha avuto da progredire avanzando verso la sua perfezione, ma fin dall'inizio della sua esistenza è stata formata nella sua perfezione. Ma dopo che, assimilata alla morte per effetto della sua inclinazione verso il peccato, decadde dalla sua dimora nel bene, essa non recupera ora la perfezione in modo globale, come nella sua prima esistenza, ma progredisce verso il meglio avanzando per gradi, eliminando poco a poco le tendenze contrarie secondo un ordine progressivo (rotasi *%aì* dv.oJ.oudia) » (XLIV, 1109 B-C)[12].

Qui il mistero del tempo finisce per chiarirsi completamente e appare il suo contenuto religioso. Esso, come

[11] Gregorio sottolinea che per quanti seguono («xoXouSri'a) colui che ha iniziato, vi sono due tappe: il battesimo e la riurrezione.

12 Vedi anche XLIV, 256 A.

già aveva visto Origene, ha per line di permettere il ritorno delle libertà a Dio, ritorno che non può essere che progressivo ". Abbiamo già visto : esso è il luogo di un processo di divinizzazione. « Bisogna che tutto, secondo una progressione regolare (*xa^ic,* xal axo^oufKa) per opera della saggezza artistica di colui che dirige, venga assimilato alla natura divina » (XLVI, 105 A). Ora Gregorio ripete ciò altrove:

« La natura umana viene assimilata a Dio per tappe progressive (óoco xal àxokvufKa). Prima l'hanno illuminata i profeti e le prescrizioni legali. Dopo di che è venuto il perfetto splendore della luce» (XLIV, 864 C-D).

Così 1' àxoÀotiftia appare come l'economia della storia della salvezza, il susseguirsi delle alleanze.

Ma questa progressiva unione a Dio riguarda anche ogni anima :

« Così come nella prima età, quella del lattante, ci si nutre di latte alla mammella, e poi un nuovo nutrimento succede a quello, proporzionato al soggetto e adatto alle sue necessità di alimentazione, fino a che esso giunga alla maturità, così, penso, anche l'anima partecipa alla vita secondo natura, in modo sempre proporzionato, secondo un ordine progressivo *(xà%ei* xal axoAoufKa) partecipando dei beni che le sono offerti nella beatitudine secondo quanto le consente la sua capacità » (XLVI, 180 A) «.

1S

Qui 1' àxolom'Ka annuncia un altro tema gregoriano quello del progresso perpetuo della vita spirituale secondo una crescita organica[15].

[13] Vedi XLVI, 525 B-525 E con l'espressione Tisptootxr, àxoXouSiia (525 B).

[14] V'è una serie («xoXouSi'a) delle virtù, opposta a quella dei vizi (XLIV, 1253 B).

[15] Anche la vita liturgica conosce l'àxoùouSria: è la « successione regolare» delle feste (XVLI, 701C). Vedi anche XLVI, 788 C, 789 A, 813 A.

Questa dottrina di Gregorio appare come uno dei tentativi più potenti di individuare l'ordine della storia della salvezza includendovi la storia totale. Altre concezioni sono certamente possibili. Quella di Sant'Agostino nella *Città di Dio,* di cui abbiamo parlato è diversa. Se dovessimo confrontarle una con l'altra, diremmo che Sant'Agostino mette di più l'accento sull'azione di Dio, Gregorio sulla libertà umana. Ciò è conforme alle tendenze generali della teologia occidentale e della teologia orientale. Esse ci appaiono così complementari, ciascuna di esse insistendo nel mistero teandrico della storia che qui ritroviamo, soprattutto su un aspetto[1S].

[16] Sulle origini della dottrina dell'dxoXouSta vedi il mio articolo: AxoXouSua. *chez Grégoire de Nysse,* « Rev. Se. Relig. », luglio 1953.

CAPITOLO SETTIMO

QUARESIMA E PENTECOSTE

Veniamo finalmente all'ultima caratteristica della storia sacra, al suo aspetto escatologico. La storia sacra non costituisce un semplice sviluppo omogeneo. Ma comporta l'opposizione tra il secolo presente e il secolo futuro. Tutto il movimento della storia è finalisticamente ordinato alla consumazione delle cose e dell'avvento della Gerusalemme futura. V'è una fine della storia. Abbiamo già detto come questo sia uno dei tratti essenziali della visione cristiana delle cose, che si oppone tanto ad un mondo eterno ed immobile, come ad una evoluzione indefinita. Abbiamo toccato spesso questo problema. Qui lo riprendiamo per l'ultima volta. Partiremo come sempre dalla tipologia biblica. Il concetto dei due eoni vi si trova espresso da categorie diverse. Una di esse è quella dell'opposizione tra la settimana e l'ottavo giorno. Ne abbiamo trattato altrove e ne abbiamo indicato la deformazione nel millenario[1].

Un'altra concezione è l'opposizione tra i quaranta giorni, in quanto rappresentano il tempo di questo mon-

[1] *Bible et Liturgìe,* pag. 355 e segg.; *La typologie millenariste de la Semaine dans le christianisine primitif,* « Vigiliae Christianae », II, 1948, pag. 3 e segg.

do, e la cinquantina, la Pentecoste, come figura del mondo venturo. Questa concezione biblica e liturgica la riprenderemo nei diversi stadi del suo significato lungo la storia della salvezza. Essa è essenzialmente legata alla teologia della storia e al suo significato escatologico. Di questa teologia della storia ricercheremo prima di tutto le origini nel significato del simbolismo dei quaranta giorni nella Scrittura. Poi vedremo la sua applicazione al concetto della totalità della storia, concepita come preparazione al mondo futuro. L'interesse di questa ricerca è il suo fondamento biblico e liturgico. Essa ci mostra così, iscritto nell'esistenza cristiana attuale, nella Quaresima e nella Pentecoste, la visione cristiana della storia, come preparazione e attesa del mondo futuro.

La legge ordinaria della tipologia biblica è che le realtà dell'Antico Testamento sono innanzitutto la figura del mistero di Cristo e trovano in lui il loro compimento. Nel caso che ci interessa, i quaranta giorni passati da Cristo nel deserto, che sono un tempo di digiuno e di tentazione, si trovano dunque al centro della nostra esposizione. Da un lato infatti la loro relazione con i quarantanni passati da Israele nel deserto, per esservi tentato, e con i quaranta giorni di digiuno di Mosé e di Elia, è indubbia. E pure indubbia è la relazione con essi dei quaranta giorni della Quaresima. Abbiamo dunque qui i tre piani successivi della storia della salvezza, quello dell'Antico Testamento, del Cristo, e della Chiesa. D'altra parte i Sacramenti della Chiesa sono a loro volta immagine delle realtà escatologiche: ciò è vero anche della Quaresima che è come l'espressione liturgica e simbolica del carattere di preparazione proprio del mondo presente.

Generalmente, proprio a proposito dei quaranta giorni passati da Cristo nel deserto i Padri della Chiesa si pongono di fronte al mistero del numero quaranta. Così Sant'Ilario:

« Il demonio sapeva che per quaranta giorni le acque del diluvio si erano riversate sul mondo, e che in quaranta giorni ugualmente era stata esplorata la terra promessa, come pure la legge di Mosé era stata scritta da Dio, e il popolo aveva vissuto nel deserto la vita degli Angeli »[2].

E Sant'Ambrogio :

« Quaranta giorni : tu riconosci il numero simbolico *(mysticum).* Ti ricordi che durante questo numero di giorni sono dilagate le acque del diluvio, il profeta s'è santificato nel digiuno, san Mosé ha meritato di ricevere la Legge, e i Padri del deserto sono vissuti del pane degli Angeli »[3].

È inutile moltiplicare queste enumerazioni[4]. Si noterà subito, che alcune allusioni appaiono come caratteristiche di un autore, altre invece sono comuni. Queste sole ci interessano qui, perché costituiscono la tradizione ecclesiastica e presentano nello stesso tempo una garanzia di antichità e di autenticità. Queste allusioni sono in numero di due : i quarantanni della tentazione nel deserto, e i quaranta giorni del digiuno di Mosé e di Elia. Altre ne sono semplicemente sviluppi secondari. Il numero quaranta è infatti soltanto un segno. L'importante è di cogliere le realtà alle quali esso rinvia. Qui non si tratta di un astratto simbolismo dei numeri, fondato sulle loro proprietà naturali, ma delle risonanze precise che un numero aveva per la tradizione giudaico-cristiana a causa degli *eventi* ai quali era stato in realtà associato.

Tratteremo per primo quello dei quarantanni trascorsi nel deserto. Per i *Numeri* è il tempo durante il quale la collera di Jahvé si esercita sulla generazione uscita dall'Egitto e che non entrerà nella terra promessa :

2 *Corti. Matt.*, III, 1; *P. L.*, IX, 928 A-B.
a *Exp. Lue*, IV, 14; C.S.E.L., XXXII, 4, pag. 147.
[4] Si troverà un elenco completo dell'impiego del numero quaranta nella Scrittura, in V. Larranaga, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament,* Roma, 1938, pagg. 602-628.

« In ragione dei quaranta giorni che avete impiegato ad esplorare il paese — tanti giorni, tanti anni, — porterete il peso delle vostre iniquità per quarant'anni e saprete che cosa significhi la mia lontananza » (XIV, 34).

E ancora:

« La collera di Jahvé si accese contro Israel e li fece errare nel deserto per quarant'anni, fino a che tutta la generazione che aveva compiuto il male agli occhi di Jahvé fosse annientata » (XXXII, 13).

Questo concetto sembra il più antico. Merita rilievo il fatto che questo simbolismo dei quarant'anni come periodo del castigo, si ritrovi a proposito del diluvio *(Gen.,* VII, 4, 12, 17) e in *Ezechiele* (IV, 6; XXIX, II, 12, 13). Ma con il *Deuteronomio* appare un'altra interpretazione dei quaranta giorni, come un tempo di prova che Dio impose al suo popolo. Durante questo tempo Dio è con il suo popolo : « Jahvé ha conosciuto la tua marcia attraverso questo immenso deserto. Ecco quarant'anni che Jahvé è con te. Tu non hai mancato di nulla » *(Deut.,* II, 7). Il tempo del deserto è un tempo di grazie in cui Dio opera cose meravigliose per il suo popolo *{Esodo,* XV, 35). Il testo fondamentale è questo nel *Deuteronomio,* (VII, 24):

« Ti ricorderai di tutto il cammino che Jahvé tuo Dio ti ha fatto compiere per quarant'anni nel deserto' per umiliarti, per metterti alla prova, per conoscere i sentimenti del tuo cuore, se osserverai o no i suoi comandamenti. Ti ha fatto provare la fame e ti ha nutrito con la manna per insegnarti che l'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Vili, 2-4. Vedi XXIX, 4-5).

Questa è l'interpretazione che troviamo negli altri libri dell' Antico Testamento. I quarant' anni sono un tempo di grazia *(Amos,* II, 10; *II Esdra,* IX, 21; *Giuditta,* V, 15). In tutto questo tempo Dio è stato vicinissimo al suo popolo. Ha provveduto ai suoi bisogni. Ma è pure un tempo di prova. Dio ha voluto abituare il suo

popolo a confidare solo in Lui. È il tempo della fede. Ora questa prova ha dimostrato la durezza del suo cuore. Lo dice il *Salmo* XCIV:

> Oh! se oggi poteste ascoltare la mia voce.
> Non indurite i vostri cuori come a Meriba,
> come nel giorno di Massa nel deserto,
> quando i padri vostri vollero tentarmi.
> Per quarant'anni ebbi questa razza in disgusto
> e dissi: è un popolo dal cuore traviato.
> Così decisi nella mia collera:
> essi non entreranno nel mio riposo (8-11).

Questa interpretazione dei quarant'anni passati nel deserto era dunque famigliare al giudaismo. La ritroveremo nel Nuovo Testamento. Il *Libro degli Atti* è, a questo proposito, particolarmente interessante. L'autore attribuisce infatti una particolare importanza al numero quaranta. Divide la vita di Mosé in tre periodi di quarant'anni *(Atti,* VII, 13 e VII, 30). Attribuisce quarantanni al regno di Saul *(Atti,* XIII, 21). È il solo testo del Nuovo Testamento che collochi l'ascensione di Cristo quaranta giorni dopo la Risurrezione *(Atti,* I, 1). Ora a due riprese richiama i quarant'anni passati nel deserto: « È Jahvé che fa uscire gli ebrei dall'Egitto operando prodigi e miracoli, in Egitto, nel Mar Rosso e nel deserto, per ben quarant'anni» *(Atti,* VII, 13). E altrove «Ha strappato il popolo dall'Egitto, con la potenza del suo braccio, e ha sopportato il loro carattere nel deserto per quarant'anni » *(Atti,* XIII, 18). Ma, ciò che è più importante per noi, il Nuovo Testamento, dimostra che la prova dei quarant'anni di deserto è finita in un fallimento, e quindi essa è soltanto l'immagine di un'altra prova. Il testo capitale qui è quello della *Lettera agli Ebrei,* che riprende il testo del *Salmo* XCIV:

> « Se oggi udite la sua voce, non indurite i vostri cuori, come accadde in località detta la Contraddizione al tempo della Tentazione nel deserto, dove i vostri padri mi provocarono. Eppure essi avevano visto le mie opere per ben quarant'anni.

Così mi irritai contro quella generazione e giurai: Essi non entreranno nel mio riposo» *(Ebrei,* III, 7-11).

E l'autore così commenta:

« Chi sono coloro che, avendo udito la voce, si ribellarono? E contro chi Iddio fu incollerito per quarantanni? Non sono forse coloro che erano usciti dall'Egitto sotto la guida di Mosè? Ma poiché quanti avevano ricevuto la promessa non entrarono. Dio ne fissa di nuovo un giorno che chiama oggi » *(Ebrei,* IV, 6-7).

Questa esegesi del *Salmo* XCIV contenuta nella *Lettera agli Ebrei* è veramente preziosa. Essa ne scopre il significato escatologico. Vi fu una prima prova del popolo di Dio durante i quarant'anni di deserto. E questa prova lini in un fallimento. La generazione del deserto non è entrata nella Terra della promessa. Per questo il Salmo annuncia una nuova prova. Il primo Esodo è l'immagine dell' Esodo escatologico. Ora la *Lettera agli Ebrei* ha qui per oggetto di affermare che il tempo di questo nuovo Esodo è arrivato. *L'hodie* del Salmo è ormai giunto. Come il Cristo annunciava sulla croce al ladrone che il Paradiso annunciato è lì ormai a portata: *Hodie mecwn eris in paradiso,* così pure l'Esodo atteso è rappresentato come presente: *Hodie nolite obdurari corda nostra.*

Come può essere presente questo tempo? Bisogna che ci riportiamo al Vangelo. Tutti gli esegeti sono d'accordo nel riconoscere che la Tentazione di Cristo è presentata parallelamente alla tentazione del popolo. L'una e l'altra hanno luogo nel deserto, che è il luogo della tentazione, quello dove il combattimento spirituale è più intenso. Le tre Tentazioni di Cristo sono poste dal Vangelo in relazione con le Tentazioni del deserto. La prima tentazione relativa alle pietre trasformate in pane, rimanda al testo del *Deuteronomio* che abbiamo citato: « Ti ha fatto provar fame per insegnarti che l'uomo non vive solo di pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio » *(Deut.,* Vili, 4; *Matt.,* IV, 4). La seconda tentazione rinvia all'episodio dell'acqua sgor-

gata dalla roccia, al quale faceva allusione il *Salmo* XCIV *(Deut.,* VI, 16; *Matt.,* IV, 7). La terza tentazione al Sinai e al Vitello d'oro *(Deut.,* VI, 13; *Matt.,* IV, 10).

Ora, un elemento soprattutto è per noi di particolare interesse; il fatto che la Tentazione di Cristo abbia una durata di quaranta giorni. *(Matt.,* IV, 2; *Marc.* I, 12; *Lue,* IV, 2).

Non abbiamo alcun motivo per supporre che questo numero non corrisponda effettivamente a un tratto di tempo reale. Ma dobbiamo chiederci perché questo tratto di tempo è stato scelto da Cristo, perché è stato ritenuto dalla tradizione primitiva. Ora, come abbiamo detto, il numero quaranta era, nella tradizione giudaica — e soprattutto nella più recente — il numero della Tentazione, per eccellenza. Come pensare allora che qui sia stato ritenuto senza che vi si sia visto un'allusione alla Tentazione? E ciò soprattutto quando altri particolari delle tentazioni di Cristo erano posti in relazione con la Tentazione nel deserto. Si può ritener dunque certo che la Tentazione di Cristo è presentata dal Vangelo in paragone e in contrapposizione alla Tentazione dell'Esodo. La fedeltà di Cristo si contrappone all' infedeltà di Israele. Il *Giorno* annunciato dal *Salmo* XCIV è arrivato con Lui.

Ma a questa Tentazione di Cristo, come a tutti i suoi misteri, occorre che il cristiano partecipi. La liturgia ci presenta compiuti nelle membra i misteri realizzati dapprima nel Capo. Ed ecco che arriviamo qui alla Quaresima. Non senza ragione la liturgia, nella prima domenica di Quaresima, fa leggere il racconto delle Tentazioni di Cristo. Essa ci dà così il significato primo della Quaresima. Questo fu agli inizi il tempo di preparazione al Battesimo. Questo periodo è periodo di tentazioni. Il catecumeno è diviso tra Satana che cerca di trattenerlo e Cristo, che lo attira verso il suo Regno: « Il serpente è sul ciglio della strada, a spiare quelli che passano, scrive Cirillo da Gerusalemme. Segue con gli occhi coloro che sono in procinto di salvarsi e tenta

di divorarli. Difendi la tua anima affinché egli non possa riuscirvi». *(P.G.,* XXXIII, 361, A-B).

Si noterà tuttavia come il fatto che la tentazione di Cristo avesse avuto luogo *dopo* il suo battesimo rappresentasse una difficoltà per chi voleva vedervi l'immagine della preparazione del catecumeno prima del battesimo. D'altra parte il battesimo si trova raffigurato presso i Padri della Chiesa soprattutto dalla traversata del Mar Rosso. Ora questa traversata si verifica anch'essa prima dei quarant'anni nel deserto. Ciò non impedisce di porre in relazione la Tentazione con il Catecumenato, ma ne rende più difficile la sincronizzazione. V'è invece una linea figurativa nella quale la sincronizzazione è perfetta; ed è quella che vede il Battesimo raffigurato dalla traversata del Giordano. In questo caso, infatti, i quarant'anni passati nel deserto coincidono con il tempo che precede il battesimo, considerato come ingresso nella Terra promessa. È quanto troviamo in Origene *(Ho. Jos.,* IV, 1 ; *P.G.,* XII, 843 A).

Così i quaranta giorni della preparazione al battesimo, attraverso i quaranta giorni della Tentazione di Cristo, ci richiamano proprio ciò che era essenzialmente legato a questo numero nella tradizione biblica, i quaranta giorni di permanenza nel deserto. Ciò non significa però che la Quaresima non includa altre risonanze bibliche. Spesso i simboli liturgici si trovano al punto di convergenza di tradizioni diverse. L'acqua del battesimo allude nello stesso tempo all'acqua devastatrice del Diluvio come all'effondersi vivificatore dell'acqua e dello Spirito, annunciata dai Profeti. La stessa cosa avviene del simbolo dei quaranta giorni. Ed è appunto questa convergenza dei significati irriducibili che costituisce la ricchezza religiosa di questo tempo liturgico. Ma un altro impiego del numero quaranta ci rinvia nuovamente ai tempi mosaici. La durata di quaranta giorni — e non di quarant'anni questa volta — è infatti il tempo passato da Mosé sul Sinai. Anche qui si tratta di un dato costante della tradizione. Lo si ritrova nell'E-

sodo : « Mosé fu sul Sinai con Jahvè per quaranta giorni e quaranta notti, senza consumare pane e senza bere acqua» *(Esodo,* XXXIV, 27-28, vedi XXIV, 18). Il *Deuteronomio* offre la stessa caratterizzazione, precisando che si tratta di un tempo di supplica per i peccati del popolo (IX, 18) e che la legge fu data a Mosé proprio alla fine di questi quaranta giorni (IX, 11). I quaranta giorni sono qui legati a nuovi temi, quello del digiuno e della preghiera, che dispongono a ricevere le grazie divine.

Alla figura di Mosé si troverà presto associata quella di Elia. Vediamo infatti questi portarsi all'Horeb, ossia al Sinai, attraversando il deserto. Durante questo viaggio è nutrito da un angelo. E « con la forza che gli diede questo nutrimento, camminò quaranta giorni e quaranta notti fino alla montagna di Dio in Horeb » (I *Reg.,* XIX, 8). Il passo evoca la traversata del deserto da parte del popolo, ma più ancora il soggiorno di Mosé sul Sinai. E ciò, del resto, non è una coincidenza fortuita. Elia viene presentato nell'atto di ritornare al Sinai, alla sorgente della rivelazione mosaica. Si tratta di una specie di ripresa, di rinnovamento della vita del popolo di Dio[5]. E i quaranta giorni, con la loro duplice allusione alla traversata del deserto e al soggiorno sulla montagna sottolineano questo accostamento. Questo periodo di quaranta giorni continua ad essere associato, nella letteratura giudaica apocrifa, all'idea di un tempo di preghiera preparatoria ad avvenimenti divini e prende un carattere nettamente escatologico. Così in 77 *Baruch :*

> « Sali sulla cima della montagna. Là tutte le regioni del paese, le cime delle montagne e le profondità delle valli passeranno davanti a te, affinché tu veda quel che ti aspetta. Ciò avverrà tra quaranta giorni. In questo periodo di tempo, istruisci il popolo per quanto ti è possibile » (LXXVI, 1-4).

[5] De Vaux, *Genèse,* pag. 105.

Questo soggiorno di quaranta giorni sulla montagna è evidentemente ispirato a quello di Mosé. (Charles, *Apocryph.*, II, pag. 519). Così pure nei IV *Esdra*, Esdra è presentato come un nuovo Mosé, che riceve le istruzioni, per quaranta giorni, da Dio prima di istruire il popolo (IV *Esdra*, XIV, 23, 36, 44, 45).

Ma Elia, Baruch, Esdra, non sono il nuovo ed autentico Mosé che alla fine dei tempi deve recare la nuova Legge. Costui non giunge che con Gesù Cristo. Il Vangelo ci mostra in lui il Nuovo Mosé, il legislatore della nuova Legge. Sulla montagna della trasfigurazione lo vediamo circondato da Mosé e da Elia. In questa prospettiva l'episodio di Gesù nel deserto assume nuove risonanze. Il digiuno di quaranta giorni richiama stranamente il digiuno di quaranta giorni di Mosé sulla montagna, il digiuno di quaranta giorni di Elia nel deserto di Ber-Sheba. E in realtà gli esegeti rilevano il richiamo: « La frase, scrive V. Taylor, richiama le esperienze di Mosé e di Elia » *. Già Eusebio rilevava questo tratto nella sua « *Preparazione Evangelica*[7]. Abbiamo rilevato a proposito della permanenza di Mosé sulla montagna per quaranta giorni, che quel tempo era stato consacrato da Mosé alla preghiera e al digiuno per allontanare il castigo che doveva colpire Israel peccatore. I quaranta giorni sono dunque un tempo di penitenza in vista del giudizio che viene. Questo significato dei quaranta giorni, non più limitato però stavolta a un solo servo di Dio, ma allargato a tutto il popolo, compare nel *Libro di Giona.*

« Giona incominciò ad addentrarsi nella città, predicò e disse: Ancora quaranta giorni poi Ninive sarà distrutta. Le genti di Ninive credettero in Dio ed iniziarono un digiuno. Chissà che Dio non smorzi l'ardore della sua collera, così che noi non abbiamo a perire? » (III, 4- 9).

* *The Gospel according to St. Mark*, 1952, pag. 163.
' III, 2; *P. G.*, XXII, 372 A-B.

Ora, come sappiamo, il *Libro di Giona* è una profezia. Il digiuno di Mosé è quello delle nazioni. La predicazione di Giona annuncia quella della Chiesa che predica al mondo la conversione, in vista del giudizio che sta per venire.

Questa predicazione della penitenza raffigurata dai quaranta giorni del Sinai e dell'Horeb, di Ninive e del Deserto, si realizza in realtà durante tutto il tempo della Chiesa, vi ritorneremo tra poco. Ma essa ha anche la sua espressione liturgica, e questa espressione è la Quaresima. Abbiamo già detto del legame che certamente esiste tra il tempo fissato per il digiuno preparatorio alla Pasqua e quello che era stato il tempo del digiuno di Mosé, di Elia e di Gesù. Questo legame è testimoniato dai Padri della Chiesa. Così Sant'Agostino, a parte alcuni simbolismi assai contestabili desunti dalla dottrina pitagorica dei numeri, appare come un testimonio di questa dottrina comune. Si potrebbero citare in questo senso numerosi passi dei suoi discorsi quaresimali. Possiamo darne almeno un esempio. Nel *Discorso* CCV egli incomincia col ricordare che quaranta è il prodotto di quattro, numero dei Vangeli, per dieci, numero del Decalogo, poi che è il tempo che precede l'animazione del feto, che il numero ha infine altri significati facili da trovarsi da parte di uno spirito più fecondo »[8]. Continua poi :

[8] Un punto merita un cenno qui, poiché ha un'incidenza liturgica: la credenza dell'animazione del. feto quaranta giorni dopo il concepimento. Essa ha in realtà la sua contropartita in quella credenza secondo la quale il cadavere non è totalmente disanimato se non quaranta giorni dopo la morte. Questa credenza era comune nel mondo antico. Essa spiega come mai il quarantesimo giorno dopo la morte avessero luogo delle cerimonie funebri. Ora quest'uso è stato ripreso dai cristiani e il fatto non era privo di incidenze escatologiche. Questi quaranta giorni rappresentavano un periodo di purificazione e di attesa, alla fine del quale soltanto l'anima era considerata in grado di raggiungere la sua dimora celeste. Notiamo anche qui il carattere di preparazione di questo periodo di quaranta giorni. Ma siamo però in presenza di un insieme di dati senza relazione con la Quaresima. Vedi Cumont, *Lux perpetua*, pagg. 36-37; 414; Delehaye, *Origine du eulte des martyrs*, pag. 39 e segg.

« Mosè, Elia e il Signore stesso hanno digiunato per quaranta giorni, per insegnarci, con l'esempio di Mosè, di Elia e di Gesù Cristo, ossia tramite la Legge, i Profeti e il Vangelo, che il nostro supremo dovere consiste nel non conformarci né legarci al mondo, ma nel crocifiggere invece il vecchio uomo. Ecco quale dovrà essere tutta la nostra vita. Ora se questo è il nostro dovere in tutti i giorni della nostra vita, quanto più deve esserlo nel tempo di Quaresima, che non è soltanto una parte della vita, ma la rappresenta tutt'intera. In qualsiasi altro periodo di tempo voi non dovete lasciare appesantire i vostri cuori con l'eccesso del mangiare e del bere, ma in questo tempo dovete aggiungere la pratica del digiuno »[9].

Il significato della Quaresima qui è molto chiaramente determinato. Essa è nello stesso tempo il compimento dei quaranta giorni di digiuno di Mosé, d'Elia e di Gesù — ed è d'altra parte il simbolo dell'intera vita umana, come tempo di penitenza.

Dobbiamo ora prendere in considerazione quest'ultima caratteristica. Come tutti gli elementi della liturgia, la Quaresima è commemorativa insieme e profetica. L'abbiamo già considerata sotto il primo aspetto, con le diverse componenti che ci si son venute rivelando. Ora dobbiamo considerarla sotto il secondo aspetto. La Quaresima infatti non è fine a se stessa. È ordinata ad altro. Attraverso il simbolo liturgico, essa indica una realtà storica. Dobbiamo domandarci quale? Se la consideriamo dal punto di vista di una teologia del tempo (e la liturgia è essenzialmente un simbolismo del tempo, dove i tempi dell'anno divengono segni delle realtà della storia della salvezza), appare chiaro ch'essa è legata all'idèa della preparazione. Questa idea l'abbiamo incontrata più volte sul nostro cammino, ma senza soffermarci[10]. La Quaresima ci era sembrata legata soprat-

[9] *Serm.* CCV, 2; Vivès, XVIII, 104.

[10] Si noterà che quest'idea del tempo di preparazione compare anche in un impiego del numero quaranta che noi abbiamo lasciato da parte perché non riguarda la Quaresima, e cioè i quaranta giorni che precedono l'Ascensione *(Atti,* I, 1).

tutto ai concetti di Tentazione e di Penitenza. Ora la dobbiamo considerare in se stessa.

Essa appare legata ai quarant'anni o ai quaranta giorni, sotto i diversi aspetti in cui li abbiamo considerati. Il soggiorno del popolo nel deserto, se è il tempo della distruzione della generazione perversa è anche quello che prepara l'entrata nella Terra Promessa ". Perciò esso rappresentava normalmente il tempo del catecumenato che è un tempo di preparazione. In questa prima prospettiva, questo carattere di preparazione è già sottolineato. E più ancora lo è nella prospettiva dei quaranta giorni di digiuno di Mosé, di Elia e di Gesù. Questi giorni sono un tempo di preparazione in vista delle grazie divine. D'altra parte essi hanno talvolta un senso direttamente escatologico : per Mosé, per Giona, per Baruch, essi sono legati all'attesa del castigo che deve colpire il mondo peccatore. Il digiuno vi si trova in relazione con l'attesa di avvenimenti divini, non con una semplice esigenza ascetica.

Così, attraverso gli eventi biblici ai quali erano associati, i quaranta giorni si prestavano a designare il tempo della vita umana come preparazione al mondo futuro. I Padri — soprattutto Sant'Agostino — si sono compiaciuti nel dimostrare che questo significato si accordava con la natura stessa del numero quaranta. A condizione di ben precisare che questi motivi di corrispondenza sono assolutamente secondari, si può riconoscere che non sono privi di fondamento. Sant'Agostino si fonda sul fatto che quattro è il numero che indica il cosmo, e ciò è esatto : « Quattro è l'emblema delle cose e del tempo. L'anno si divide in quattro stagioni. La Scrittura ricorda anche i quattro venti »[12]. D'altra parte dieci è la fine della serie dei primi numeri e contiene un'idea di conclusione. Quaranta presenta dunque una certa qual disposizione che lo rende adatto a simboleggiare la totalità del tempo. Anche un altro motivo ha

" Vedi soprattutto *Ebr.*, Ili, 7-11.
« *Serm.*, CCLII, 10; Vivès, XVIII, 300.

concorso a dare ai quaranta giorni della Quaresima questo significato; e cioè il fatto ch'essi costituiscano la preparazione ai cinquanta giorni della Pentecoste. Ora questi — e stavolta per ragioni puramente bibliche — si trovavano a simboleggiare la vita eterna, perché indicano ciò che si trova al di là della settimana delle settimane, immagine essa stessa della totalità del tempo. Così la successione liturgica dei quaranta giorni e dei cinquanta giorni offriva un simbolo sorprendente della successione del tempo e dell'eternità, della preparazione e della consumazione, della penitenza e della ricompensa. Il contenuto liturgico dei due periodi sottolineava questa opposizione. Così per il convergere di più elementi si è venuta a costituire questa sequenza liturgica di un sorprendente significato escatologico.

Non ci si meraviglierà che sia stato Sant'Agostino, così preoccupato del problema del tempo e del suo mistero, a mettere in luce questo simbolismo. I quaranta giorni di Quaresima raffigurano la vita presente :

« Il numero quaranta raffigura la vita presente, vita di fatica e di prova. Mosè ed Elia hanno digiunato per quaranta giorni per insegnarci la necessità di rinunciare, in questa vita, all'amore dei beni temporali. Questo è il significato di quel digiuno ininterrotto di quaranta giorni. Proprio per questa stessa ragione il popolo d'Israele è stato guidato per quarantanni nel deserto, al fine di entrare come vincitore e come re nella Terra promessa. Tale è anche il nostro stato durante questa vita durante la quale siamo esposti a mille preoccupazioni, alla paura, alle tentazioni più pericolose; siamo come condotti attraverso il deserto da una bontà che si esercita nel tempo. Ma se realizziamo questo numero quaranta, ossia se rispondiamo con una vita santa alla bontà di Dio che ci comunica i suoi doni nel tempo, riceveremo la ricompensa » [13].

Sant'Agostino riprende altrove l'idea, ispirandosi al simbolismo dei numeri :

« *Serm.* CCLIII, 10-11; Vivès, pagg. 301-302.

« Questo numero quaranta racchiude un mistero. Mi sembra esso sia l'immagine di questo mondo che attraversiamo, spinti e trascinati noi stessi dal cammino degli anni, dall'instabilità delle cose umane, dalle loro vicissitudini, da quella incostanza che travolge ogni cosa nel suo corso. Questo numero è dunque l'immagine di questo secolo, sia a causa delle quattro stagioni, come dei quattro punti cardinali. E nostro dovere, durante questa vita del mondo che attraversiamo, astenerci dalle cupidige del secolo, così com'è raffigurato dal digiuno di quaranta giorni, che tutti conoscono sotto il nome di Quaresima. Quest'ultimo nome è ispirato dalla Legge, giacché Mosè ha digiunato per quaranta giorni; dai profeti, giacché Elia ha pure digiunato per quaranta giorni; dal Vangelo, giacché vediamo Gesù digiunare per lo stesso periodo di tempo » ".

Di fronte a questi quaranta giorni, la cinquantina raffigura il mondo futuro :

« Il numero cinquanta è il simbolo di quel tempo della gioia che nessuno potrà sottrarci. Durante questa vita, non possediamo questa gioia; ma tuttavia, dopo i giorni consacrati alla Passione del Signore, nei cinquanta giorni che seguono la sua risurrezione e in cui noi cessiamo di digiunare, celebriamo in anticipo questo tempo della gioia cantando *l'Alleluia,* alternandolo con le lodi di Dio »[15].

Così il tempo della Pentecoste è raffigurato fin dall'antichità come quello della Quaresima del tempo. Si noterà come i tratti che caratterizzano le Pentecoste si oppongano direttamente a quelli della Quaresima; il numero cinquanta a quello di quaranta, la cessazione del digiuno alla pratica del digiuno, il canto *dell'alleluia* alla preghiera d'implorazione.

Questo contrasto dei due tempi liturgici, simbolo della totalità della storia, è quello che a Sant'Agostino piace mettere instancabilmente in rilievo:

« Come il tempo della Quaresima che precede la festa di Pasqua è il simbolo delle fatiche e delle sofferenze di questa

" *Serm.* CCLXX, 3; Vivès, 390.
« *Serm.* CCX, 6; Vivès XVIII, 120.

vita mortale, così i giorni di gioia che seguono, sono il simbolo della vita futura, dove andremo a regnare assieme al Signore. Ora attraversiamo la vita raffigurata dal tempo della Quaresima; noi non siamo ancora in possesso di questa vita, che è raffigurata dai cinquanta giorni che hanno fatto seguito alla risurrezione del Signore »[16].

E in altro passo:

« Vi ho spiegato a sufficienza, mi pare, questo grande mistero. Sapete che il nostro dovere è quello di fare il bene durante la quarantena, se vogliamo lodare Dio durante la cinquantina. Così passiamo dunque quei quaranta giorni che precedono la sacra veglia nel lavoro, nel digiuno, nell'astinenza, perché essi sono il simbolo della vita presente; ma i giorni che seguono la risurrezione del Signore sono l'immagine delle gioie eterne »[17].

Si noterà che Sant'Agostino ha iscritto la sua teologia della storia e la sua escatologia in due simbologie liturgiche. La prima è quella della settimana. L'opposizione dei sette giorni, immagine della settimana cosmica, con l'ottavo giorno, immagine dell'eternità, gli è famigliare. Il simbolo della vita è qui la domenica[18]. L'altra è quella che studiamo qui. I quaranta giorni raffigurano la durata totale del tempo, i cinquanta giorni il mondo dell'aldilà. Ciò ci dimostra la libertà dei Padri nell'uso dei simboli. D'altra parte ciascuno di essi sottolinea maggiormente un particolare aspetto religioso. I sette giorni sono il tempo della prima creazione; l'ottavo è quello della nuova creazione, iniziata con la risurrezione di Cristo, continuata nel battesimo, consumata nella gloria. I quaranta giorni sono il tempo della conversione, il loro aspetto è più ascetico e meno cosmico, e i cinquanta giorni dopo quelli, sono quelli della gioia spirispale e della beatitudine.

[18] *Serm.* CCXLIII, 8; Vivès, XVIII, 257.

" *Serm.* CCLV, 12; Vivès, XVIII, 302. Vedi anche *Serm.* CCLIV, 6; Vivès, XVIII, 310; *Tract. Joh.,* XVII, 3-5; Vivès, Vili, 431-434.

[18] Vedi Jean Daniélou, *Bible et Liturgie,* pagg. 373-387.

CAPITOLO OTTAVO

PROSPETTIVE ESCATOLOGICHE

Le epoche in cui furono più frequenti miserie e catastrofi hanno sempre ispirato gli autori di apocalissi. Così i Profeti d'Israel hanno visto nella caduta di Gerusalemme il castigo del popolo eletto e l'inizio del giudizio del mondo. Così attorno all'anno mille, l'umanità si aspettava la fine dei tempi. Lamennais ha scritto le « *Parole di un credente* », questa apocalissi del XIX secolo, nell'attesa di un giudizio che avrebbe colpito i suoi contemporanei[1]. V'è anche una « *Piccola Paura del XX secolo* » come la chiamò Mounier[2], una corrente di pessimismo che si abbatte sulla nostra generazione di fronte ai pericoli che la minacciano e che fanno credere a taluni di essere alla fine del mondo.

Nessun argomento è più delicato. Giacché da un lato siamo sempre propensi al sospetto nei confronti dei Profeti del giudizio. Da dove assumono il loro mandato? Cristo non ha forse detto egli stesso ai suoi Apostoli di non preoccuparsi né del giorno né dell'ora? E d'altra

[1] Lamennais, *Paroles d'un croyant*, Édit. critique et introd. de Y. Le Hir, Colin, 1949.
[2] E. Mounier, *La petite peur du XX" siede*, Ed. du Seuil, 1948.

parte, questo preannuncio d'una imminente fine dei tempi è stato smentito così spesso dalla realtà, ch'esso ci lascia piuttosto scettici e ci mette in guardia contro i facitori di predicazioni. D'altra parte se la curiosità riguardante l'ora del giudizio finale è reprensibile, rimane il fatto che proprio il concetto della fine e del giudizio sta al centro del pensiero cristiano.

Tutti si trovano ben d'accordo, salvo alcune sfumature, nel dire che i profeti hanno preannunciato il giudizio finale. Tutti ivi compresi gli stessi rabbini. Dove collocare questo giudizio? Questa fine annunciata dai profeti non è arrivata con Gesù Cristo? Qui v'è una gran ridda di opinioni. Innanzitutto tra gli Ebrei e i Cristiani, giacché siamo in presenza della opzione fondamentale che li divide: Gesù è o non è il Messia, ossia colui che viene a compiere il giudizio, a mettere fine al mondo presente e inaugurare il mondo futuro? Oggi, come ieri, per Edmond Fleg come per il rabbino alessandrino Trifone che discuteva con Giustino nel secondo secolo, questa è la questione fondamentale[3].

Ma non si tratta soltanto d'una discussione tra ebrei e cristiani. I cristiani stessi sono lontani dall'intendersi su ciò che significa « escatologia del Nuovo Testamento », sulla relazione che esiste tra l'avvento di Gesù e la fine dei tempi[4]. Questo problema, da mezzo secolo in qua, ha fatto scorrere molto inchiostro, soprattutto in Germania e in Inghilterra. La risposta che vi si dà è molto grave, giacché da essa dipende il concetto che ci si deve fare di Cristo, della Chiesa, della vita cristiana, ossia in fin dei conti delle questioni più importanti dell'esistenza.

Una prima opinione è rappresentata in particolare, da Albert Schweitzer che, prima di ritirarsi nell'ospedale

[3] Edmond Fleg, *Lettre au Pére Daniélou*, « Dieu vivant », VII, pag. 82 e segg.

[4] *Jugement dans le Nouveau Testament*, « S.D.B. », IV, 23, col. 1344, 1934. Si può richiamare il libro recente dell'anglicano H. A. Guy, *The Doctrine of the last things*, Oxford, 1949.

dell'Africa Centrale, dove cura gli indigeni e dal quale si allontana solo per offrire qualche grande concerto negli Stati Uniti, s'era fatto un nome nel campo dell'esegesi[5]. Egli ritenne fosse da notare che Cristo aveva, a quanto pare, annunciato in alcuni passi la fine del mondo come imminente. Bisognava prenderlo alla lettera. Bisognava dunque collocare il giudizio unicamente nell'avvenire e in un avvenire prossimo: è *l'escatologia conseguente.* Purtroppo — o per fortuna — la fine del mondo non è arrivata. Bisognava dunque concludere che Gesù si è sbagliato. Albert Schweitzer non rifugge da questa affermazione, ma essa è grave e impertinente. E ci si può invece chiedere se in questo caso non è piuttosto Albert Schweitzer ad essersi ingannato, mal comprendendo quel che Gesù aveva voluto dire.

Del resto bisogna pur ammettere che questo annuncio della fine dei tempi non è tutto il messaggio di Gesù, tanto che un'altra scuola afferma aver Gesù insegnato che la fine dei tempi non doveva più essere attesa, ma era già realizzata in Lui. È *l'escatologia realizzata.* Essa è rappresentata soprattutto dall' anglicano C. H. Dodd. E bisogna confessare che ha dalla sua parte molti testi del Nuovo Testamento e che contiene certo una parte di verità e la parte senza dubbio più importante. L'essenza del messaggio evangelico consiste effettivamente nell'annuncio che gli avvenimenti della fine predetta dai Profeti sono compiuti in Gesù Cristo, e che egli è il nuovo Adamo del Paradiso Nuovo, il Nuovo Mosé del vero Esodo.

Ma per C. H. Dodd questa verità eclissa tutti gli altri aspetti del messaggio, al punto che, se la fine è ormai giunta, non si vede che cosa resti da fare. La storia posteriore a Gesù non è più che un residuo senza valore teologico. Basta un passo e si arriva alle teorie di Bultmann. Secondo quest'ultimo la rappresentazione di un giudizio futuro è una sopravvivenza mitologica delle Apocalissi. Non v'è altro giudizio all'infuori della

[5] «S.D.B. », IV, 23, 1353-1355.

decisione con la quale l'uomo in ogni istante si pone al cospetto di Dio; non v'è altra fine se non l'esito definitivo implicato da ognuna di quelle decisioni. È *l'escatologia esistenziale* [8]. Il Bultmann è discepolo di Heidegger. Ne risentono il suo linguaggio, e il suo pensiero, che non sono esenti da richiami alla dottrina di Sartre sulla libertà. Ci troviamo di fronte ad un esistenzialismo esegetico.

Il Dodd ha ragione di notare che la fine è già presente con il Cristo, e il Bultmann di insistere sul carattere attuale della *crisis.* Ma l'uno e l'altro hanno torto di voler ridurre il Vangelo a questo aspetto. Il Cullmann ci propone una soluzione più conforme all'insieme dei testi. Da un lato con il Cristo l'avvenimento essenziale della fine dei tempi è arrivato: nessun avvenimento futuro avrà mai l'importanza della Risurrezione. D'altra parte un'attesa sussiste, giacché bisogna che questo evento realizzi tutte le sue conseguenze. Essendo tuttavia questo l'avvenimento più importante, ben si comprende l'impressione della prossimità della fine avuta dai primi cristiani, prossimità non determinabile cronologicamente, ma che indica che gli avvenimenti decisivi sono inaugurati. Questa posizione può essere designata come *escatologia anticipata* [r].

La prospettiva adottata da Oscar Cullmann ci rende ben conto dell' insegnamento del Nuovo Testamento. Forse l'autore mette l'accento troppo esclusivamente sull'inizio e sulla fine degli « ultimi tempi » e trascura l'intervallo nel quale viviamo. Vi sarebbe posto per un'ultima posizione, conforme d'altra parte a tutta la tradizione, ed è quella di Donatien Mollat. La si può chiamare *escatologia iniziata,* riprendendo un'espressione del nostro autore :

« Con il Cristo, l'era del giudizio è realmente aperta. Gli ultimi tempi sono realmente incominciati. Tempi decisivi che

[9] Preferisco questo termine a quello di *atemporale* o di *soprastorico,* impiegati dal P. Mollat e che appaiono equivoci.

[7] *Christ et le temps,* pag. 50.

bisogna riconoscere e comprendere... Essi si prolungheranno attraverso la presenza del Figlio dell'uomo nei suoi fratelli e nella comunità... Essi si concluderanno alla Parusia, che stabilirà definitivamente il Regno dì Dio »[s].

Così tra l'inaugurazione del giudizio con la prima venuta di Cristo e la sua consumazione con il suo ritorno, la vita cristiana tutta intera appare come un perpetuo giudizio. Come ben scrive il nostro autore :

« La misteriosa presenza del Figlio dell'uomo in ogni uomo conferisce a tutti i rapporti umani, e quindi ad ogni istante e alla storia intera, un valore escatologico insospettato. Ormai in ogni istante l'uomo incontra il Figlio dell'uomo ed in quel momento ha luogo il suo giudizio»[9].

Ben si vede come la concezione di P. Mollat riconcili il punto di vista storico con il punto di vista esistenziale. Il giudizio ha dunque luogo in ogni istante della relazione dell'uomo con Dio, ma ciò perché l'uomo si trova situato nel periodo storico del giudizio. E questo giudizio attuale è soltanto un inizio dell'ultimo giudìzio che gli conferirà la sua ratifica definitiva.

Ma, così stando le cose, molte questioni si pongono ancora. La prima è quella dell'imminenza della consumazione. Kummel ritiene che secondo Cristo vi dovesse essere uno spazio di tempo tra la Risurrezione e la Parusia; ma che lo considerasse come brevissimo[10]. Guy ha dimostrato che ciò non era compatibile con l'insegnamento di San Paolo per il quale la Chiesa è a sua volta la realizzazione del Regno messianico; e cita a questo proposito l'espressione di C. H. Dodd: «L'estensione totale della vita della Chiesa è il campo del miracolo escatologico » (pag. 127) ". Ora ciò ha un senso solo se la consumazione non è immediata. Allora i testi che

» « S.D.B.», IV, 23, col. 1355, 1357.
[9] « S.D.B. », col. 1356.
[10] *Verheissung und Erfiillung*, 1945, pag. 20 e segg.
[11] *The New Testament doctrìne of the last things,* 1948, pag. 125 e segg.

annunciano l'imminenza del giudizio non devono essere interpretati solo in riferimento all' evento finale, ma all'insieme degli eventi escatologici futuri[12]. Così il Vangelo secondo S. Luca presenta il compiersi di questo giudizio con la caduta di Gerusalemme nel 70, che è invece soltanto una delle prime peripezie del giudizio totale[13].

Un secondo problema è quello di sapere quel che nell'escatologia del Nuovo Testamento provenga dall'Apocalittica giudaica, e ciò che debba essere considerato come rappresentazione caduca. Si sa fino a qual punto Rudolf Bultmann abbia spinto questa prospettiva. Secondo lui tutto l'aspetto dello sviluppo storico dell'escatologia apparterrebbe puramente all'ordine della rappresentazione. Bisognerebbe dunque « demitologizzare » la escatologia del Nuovo Testamento. Essa finirebbe allora per essere un atteggiamento esistenziale di rottura[14]. Il Kummel in un notevole articolo ha dimostrato come questo punto di vista radicale, finisse per togliere ogni carattere storico al messaggio di Cristo, sotto pretesto di criticare le immagini nelle quali si esprime, e come le concezioni di Bultmann fossero in fine identiche a quelle dei suoi peggiori avversari, i protestanti liberali alla maniera dello Harnack, per il quale il Vangelo è una predicazione morale e non un Kerygma escatologico[15].

Ma detto ciò rimane vero che una parte dell'escatologia del Nuovo Testamento si esprime nelle rappresentazioni apocalittiche. Così è di temi come quelli delle nubi sulle quali appare il Figlio dell'Uomo, e delle trombe che accompagnano la sua venuta, dell'Ade considerato

[12] Vedi Cullmann, *Le retour du Christ,* Neuchàtel, 1945.

[13] Ciò si riallaccia alle vedute di André Feuillet, il quale dimostra come non si possano distinguere in *Luca,* XVII, 28, XVIII, 8 due prospettive successive, ma unicamente l'evento presentato come facente parte dell'insieme del giudizio futuro (« Ree. Se. Relig. », 1948, pag. 554 e segg.).

[14] *Offenbarung und Heilgeschehen,* 1941, pag. 27 e segg. È un peccato che il Guy non faccia nessuna allusione alle ide di Bultmann. È una lacuna del suo libro quella di non tener conto che della letteratura di lingua inglese.

[15] *Mythìsche Reden und Heilgeschehen,* « Coniectanea Neotestamentica», XI, Lund, 1948, pag. 115.

come un luogo sotterraneo; e dei demoni che abitano nell'atmosfera. Si tratta qui di un contesto letterario che non tocca il fondo delle idee, benché sia talvolta difficile cogliere dove si arresti la rappresentazione e dove inizi il dato dogmatico. Si possono leggere, in argomento le pagine suggestive del Kummel nell' articolo sopra citato (pag. 126 e segg). Guy osserva a questo proposito che confrontando i passi escatologici di Marco e di Matteo si constata che questi ultimi sono più carichi d'immagini apocalittiche. Appare dunque chiaro che esse non fanno parte della sostanza del messaggio, ma sono legate alla sua espressione in un quadro culturale determinato.

Queste conclusioni sembrano sagge. Esse conservano integra tutta la ricchezza della dottrina neotestamentaria del Giudizio senza minimizzare alcun aspetto. Ma tutto ciò comporta un certo numero di conseguenze sul modo in cui dobbiamo considerare l'esistenza. Ancora una volta non si tratta di fare considerazioni sul significato escatologico della bomba atomica. Si tratta soltanto di leggere il Nuovo Testamento, così come ce lo spiega un buon professore di Storia Sacra, e di chiederci che cosa voglia dire.

Vuol innanzitutto dire che i tempi escatologici sono iniziati. La Risurrezione di Cristo appare in realtà come l'avvenimento ad un tempo inaugurale e decisivo del Giudizio. Il Verbo di Dio, dopo essersi unito all'umanità nell'incarnazione ed averla lavata con il sangue della sua Passione, l'ha introdotta per sempre con la sua Ascensione nella Casa del Padre. Così la salvezza in sostanza è operata, l'essenziale è *già* acquisito. Questo è ciò che caratterizza la visione cristiana della storia e la distingue da ogni concezione evoluzionistica che attende dal futuro qualcosa di così importante e per la quale allora il Cristo rappresenterebbe una tappa destinata ad essere superata[16].

[16] Jean Daniélou, *Christianisme et Histoire,* « Etudes », settembre 1947, pag. 173.

Ma d'altra parte questo Giudizio, compiutosi sostanzialmente nel Cristo non è ancora manifesto nelle sue conseguenze sull'umanità e sull'universo intero. Questo appunto rappresenta per molti la difficoltà maggiore. Apparentemente infatti sembra che nulla sia cambiato. Prima come dopo Cristo sembra che le stesse schiavitù pesino sugli uomini. La storia sembra sempre dominata dalla volontà di potenza e dalla sete del danaro. E non si vede come l'epoca preannunciata dal profeta Isaia, in cui « le spade saranno trasformate in aratri » possa dirsi realizzata. L'umanità rimane, più radicalmente ancora, preda della sofferenza e della morte. « La creazione geme, aspirando ad essere affrancata dalla servitù della corruzione ». Sussiste sempre l'attesa del Giudizio che distruggerà il mondo della corruzione e instaurerà il Regno dei santi.

Questa duplice relazione con ciò che è acquisito e con ciò che è atteso caratterizza il tempo presente, quello della Chiesa. È la proroga concessa agli uomini perché facciano proprio il giudizio compiutosi sostanzialmente nel Cristo, in vista dì sfuggire al giudizio futuro. La predicazione della Chiesa è escatologica. Essa consiste nell'annunciare agli uomini il pericolo che li minaccia e nell'avvertirli, al tempo stesso, che un mezzo di salvezza è loro offerto, l'Arca della Chiesa che da sola attraverserà le Grandi Acque del Giudizio. Il battesimo ha un significato escatologico. È un'anticipazione sacramentale del Giudizio. Colui che l'ha ricevuto fa parte già della Chiesa, « al di là del giudizio » " e sfuggirà al Giudizio che viene: « Il Battesimo, scrive P. Mollat, riunisce la comunità messianica dei salvati alla vigilia del giudizio. La Chiesa nasce ad un tempo dalle acque e dal fuoco »[1S].

Il paradosso dell'esistenza cristiana si pone nella sua interezza solo nella misura in cui si mettono insieme questi due aspetti. Da un lato è vero che noi siamo risu-

" « S.D.B. », col. 1363.

[18] « S.D.B. », col. 1359. Vedi Jean Daniélou, *Histoire marxiste et hist. sacramentaire,* « Dieu vivant », XIII, pag. 87 e segg.

scitati con Cristo: « Voi siete già Figli di Dio », scrive l'apostolo Giovanni[18]. La vita cristiana è già in questo senso, un possesso anticipato dei beni futuri. Il cristiano possiede i « pegni dello Spirito ». Il suo atteggiamento non è più la paura del servo, ma la confidenza del figlio, che ha diritto all'eredità e attende soltanto di possederla in pienezza[20]. D'altra parte è anche vero che questo possesso resta ancora precario: « Quel che voi sarete un giorno, non è ancora manifesto ». E quindi l'esistenza cristiana resta un'attesa. È questa ambiguità stessa che costituisce il carattere *critico* del tempo della Chiesa. Anche se sì protrae esso non cessa di esser l'istante del passaggio da un mondo ad un altro e porta sempre il marchio di questa tensione.

Ciò che è vero per la vita individuale lo è pure sul piano collettivo. Se il Vangelo Giovanneo pone l'accento particolarmente sull'aspetto individuale del Giudizio presente, l'Apocalisse ci mostra che questo Giudizio si esercita anche sugli eventi storici. Il suo scopo, ha detto bene P. Huby « è quello di farci intuire mediante la fede, la contemporaneità del giudizio di Dio e degli avvenimenti della storia »[21].

Così le catastrofi storiche rientrano anch'esse nell'ambito del Giudizio e fanno parte degli eventi che precedono la fine. Ma qui importa soprattutto di evitare le facili concordanze tra l'Apocalisse e le circostanze contemporanee. Bisogna soprattutto ricordarsi che, nella prospettiva biblica, le sconfitte temporali non sono necessariamente il segno di una riprovazione divina, più di quanto i successi temporali non siano il segno di una elezione. Nulla è più pericoloso per un popolo che ricavare motivo di buona coscienza nelle sue vittorie. I messianismi politici sono l'opposto dell'escatologia cristiana.

[19] / *Giov.*, ili, 2.
[20] *Rom.*, Vili, 17.
[21] *Autour de l'Apocatypse*, « Dieu vivant », V, pag. 129.

Queste verità le abbiamo viste esposte magistralmente da Herbert Butterfield. Se ci teniamo alla teoria della retribuzione temporale della virtù, egli osserva, dovremmo dire che nel mondo attuale nessuna nazione è oggetto delle benedizioni divine quanto l'U.R.S.S., la sola nazione che abbia tratto dalle due guerre mondiali non altro che vantaggi[22].

È proprio quello che sembrano voler dire alcuni autori cristiani quando, sotto la fallace espressione di « senso della storia », riprendono la vecchia teoria della retribuzione temporale, caduca fin già da prima d'Isaia. Dovremmo invece dire che la Germania sia l'oggetto di una condanna tutta particolare.

Ma basta l'enunciazione di queste due proposizioni per far dubitare della loro verità. In realtà tutte le nazioni sono peccatrici e il giudizio di Dio si esercita su di esse tutte. Ma le modalità di questo giudizio ci sfuggono. È possibile che le nazioni più castigate siano le più amate. Ciò è conforme se non altro alla condotta abituale di Dio. E così, al contrario, che quelle che godono di un successo apparente siano per tal modo abbandonate all'accecamento, utilizzate da Dio per metter a prova le altre e destinate ad essere infine distrutte. Ma ciò significa precisare ancora troppo le cose. La sola cosa certa, come osserva Butterfield, è che tutti i sistemi di interpretazione della storia, i quali vi cerchino la giustificazione delle proprie idee, vanno ad urtare contro la smentita della realtà ; solo la concezione che la considera come Giudizio di Dio su un mondo peccatore vede risolversi le contraddizioni apparenti[23].

V'è un modo superficiale di parlare di escatologia ed è quello che consiste nel voler determinare sia il tempo in cui avrà luogo il giudizio, sia le categorie ch'esso

[22] *Christianity and history,* pag. 59.

[23] *Christianity and history,* pag. 130. II P. Mollat insiste da parte sua e giustamente sul fatto che il cristiano rimane in questa vita esposto al peccato, e non può prevalersi del battesimo come di un titolo certo alla salvezza (col. 1396).

istituirà. Se si cerca di conoscere i tempi, si cade nell'illuminismo o in quella apocalittica del calcolo più vicina a Nostradamus che a S. Giovanni, contro la quale Cristo stesso prima di ogni altro ha prevenuto i cristiani. Se si cerca di conoscere le categorie, si cade nel farisaismo perché naturalmente si scaricano tutti ì peccati sugli altri e si pone la giustizia dalla parte propria. Ma questo farisaismo, sia esso individuale o collettivo, è l'opposto stesso del Vangelo il cui principio primo è che tutti sono peccatori. Su questo punto P. MoUat e il Butterfìeld si ricongiungono perfettamente.

Questi due autori ci dimostrano come vi sia un altro modo di parlare di escatologia, il quale lungi dal perdersi in sogni inutili corrisponde invece alle realtà più profonde dell'uomo. Esso ci ricorda che, anche se si protraggono, i tempi nei quali viviamo sono gli ultimi, ossia che ci troviamo nella vicinanza spirituale del mondo futuro. Esso ci ricorda che noi viviamo tempi critici, nel vero senso della parola, ossia tempi nei quali un giudizio degli uomini e delle nazioni si compie perennemente nella profondità dei cuori. Questa è appunto la ragione per la quale il cristianesimo è la risposta ai due grandi problemi del nostro tempo, quello della storia e quello dell'esistenza.

Ili

LE DECISIONI

CAPITOLO PRIMO

L' AUDACIA

La spiritualità cristiana è la ripercussione della storia della salvezza nell'esistenza individuale. Essa è la presa di coscienza della pienezza dei Tempi, ossia del fatto che con la venuta di Cristo nel mondo l'avvenimento decisivo della storia dell'umanità si è già verificato. Il giudizio del mondo è iniziato. La storia entra nel suo periodo critico.

Questo periodo critico è costituito dal tempo della Chiesa. Durante tutto questo tempo noi siamo in crisi, ossia siamo in una situazione stabile, definitiva, ma provvisoria. Questo tempo è una perpetua venuta del Cristo, una perpetua Parusia, un perpetuo Avvento. La parola con la quale il Cristo inaugura la sua predicazione ne rimane la definizione: « Fate penitenza, perché il Regno di Dio è vicino »[1] « *Dominus enim prope est* ». « Il Signore è vicino »[2]. Tutto il tempo della Chiesa è costituito da questa prossimità della Parusia che si esprime nelle incessanti venute di Cristo nel mondo e nelle anime. Questo tempo è anche il tempo della decisione. Esso per-

[1] *Matt.*, IV, 17.
[2] *Matt.*, IV, 5.

mette agli uomini di scegliere prò e contro il Cristo. Il principio della vocazione cristiana sta nell'aver capito che il momento è critico, che non si tratta più di installarsi in un'esistenza facile, che bisogna invece farsi una anima commisurata al tempo di crisi ed essere quindi interamente orientati verso la soluzione di questa crisi, attraverso la missione.

Un primo tratto che la caratterizza sarà quindi *l'audacia,* ossia una certa attitudine ad affrontare, confidando non in se stessi ma nella potenza di Dio, tutte le difficoltà, sia ch'esse vengano dagli uomini sia che vengano dalle cose, sia che vengano dagli Angeli ribelli. « Questa sicurezza nei confronti di Dio, noi la riceviamo da Cristo. Non che siamo capaci per conto nostro di concepire qualcosa che venga da noi; ma questa nostra disposizione ci viene da Dio... » (II *Cor.,* Ili, 4). Questa sicurezza non ci proviene dunque dal fatto di essere noi capaci di compiere qualcosa per conto nostro. Ma la nostra attitudine ci viene da Dio; è Lui che ci ha reso capaci di essere « ministri di una nuova alleanza (ministri-servitori), non della lettera ma dello spirito: giacché la lettera uccide, ma lo spirito vivifica » (II *Cor.,* Ili, 6).

Come possiamo caratterizzare questa disposizione? Possiamo considerarla innanzitutto nella sua origine. Essa è espressa da San Paolo quando dice : « È Lui che ci ha resi capaci di essere ministri di una nuova Alleanza, non nella lettera, ma nello spirito ». Il punto di partenza di questa audacia dell'Apostolo è costituito dal fatto che l'opera ch'egli compie non è opera sua, ma che egli è il servitore, il ministro di un'opera che lo supera[3]. Ciò è importante perché fin tanto che noi predichiamo noi stessi o che il filosofo espone i suoi pensieri o che l'uomo d'azione si sforza di stabilire la sua influenza personale, ci si può sempre domandare se ci si inganna o non ci si inganna. Presenterà quindi quel che dirà, con

[3] Vedi R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Corintherbriefes,* Upsala, 1947, pag. 18 e segg.

timidezza e prudenza: e se lo presenterà senza timidezza, farà la figura d'esser pieno di fatuità e di incoscienza.

L'atteggiamento missionario è invece completamente diverso. L'apostolo è uomo che non ha alcun attaccamento, per se stesso, all'opera alla quale è chiamato; molto spesso egli la teme profondamente, ne vede i pericoli. Non è un non so qual gusto naturale dell'azione che lo induce a farsi messaggero del Vangelo, ma solo il fatto semplicemente che Dio lo ha scelto per fare di lui il suo inviato.

« Così penetrati dal timore del Signore, cerchiamo di convincere gli uomini che non veniamo per lodare noi stessi presso di voi, ma per offrirvi l'occasione di gloriarvi a motivo nostro, affinché possiate rispondere a coloro che traggono gloria dall'apparenza e non da ciò che sta nel cuore... Così, chiunque vive in Cristo, è una nuova creatura. Le cose antiche, vedete, sono passate, tutto si è fatto nuovo. Tutto ciò viene da Dio che ci ha riconciliati con Lui in Gesù Cristo e che ci ha affidato il ministero della riconciliazione, perché Dio riconcilia il mondo con se stesso nel Cristo» (// *Cor.*, V, 11-19).

Questa espressione: « Siamo inviati come ambasciatori in nome di Cristo » manifesta il significato della missione: l'apostolo apparteneva fin qui alla vita privata, conduceva la sua esistenza personale. Ora è investito di una missione pubblica e ufficiale. Deve annunciare al mondo la buona novella. Tale è infatti la missione della Chiesa. La Chiesa non è una comunità particolare, essa è un organo ufficiale di Dìo. Essa è l'organo ufticiale per mezzo del quale Dio stesso annuncia al mondo il Vangelo[4]. Essa ha l'incarico di ripetere attraverso tutto il tempo che ci divide dal ritorno di Cristo: « Fate penitenza, perché il Regno di Dio è prossimo », e di invitare così gli uomini alla penitenza in vista degli avvenimenti che verranno. Ciò contraddistingue l'attività della Chiesa e quindi anche l'attività dei membri della Chiesa.

[4] Vedi Eric Peterson, *Le martyr et VÉgHse,* « Dieu vivant », V, pag. 27.

Ecco qual'è precisamente il fondamento della certezza missionaria. A partire da questo momento tutti i dubbi, tutte le inquietudini e tutti i ripiegamenti su sé stessi non hanno più importanza: quando si è in missione, v'è una sola cosa da fare, assolvere la propria missione; poco importa in quali circostanze ci si trovi, poco importa le difficoltà che si incontrano. Quando un ufficiale di collegamento è inviato per trasmettere un messaggio tra le linee, non deve preoccuparsi di sapere se in quel momento ne ha voglia o no; bisogna che il messaggio sia recapitato. V'è gente da avvertire; si manda l'ufficiale per avvertirla; dev'essere avvertita costi quel che costi, qualsiasi cosa debba costare al messaggero. Così è del missionario. Bisogna che gli uomini siano preavvisati, affinché si preparino in vista del giudizio che viene. Egli è inviato da Dio per questo. Poco importano i pericoli. Il missionario si trova abitualmente in una vita pericolosa. È continuamente esposto a contrasti da parte dei suoi fratelli, da parte degli elementi e da parte degli angeli. Poco importa, bisogna portare a termine la missione, questa è la sola cosa per lui di cui si tratti e in essa sta la radice della sua tranquilla sicurezza. Egli ha una missione da compiere, tutto il resto ormai é passato: « Le cose antiche sono passate, ecco, tutto è diventato nuovo ». La novità dell'esistenza gli è apparsa in modo abbagliante, quando la triplice pienezza dei tempi, del mondo e di Dio si è rivelata a lui. Fin qui conduceva una piccola vita banale, quotidiana; ma ecco che improvvisamente tutto s'è illuminato per lui; egli ha visto, in certo modo, esplodere l'apparenza delle cose, le profondità della realtà spirituale e del dramma del mondo si sono aperte sotto i suoi occhi, come un abisso. Di fronte a tutto ciò egli sa che ormai non resta che una cosa da fare: compiere la sua missione, *legatione fungimur*. Compio la mia missione, sono in missione, faccio servizio: non quello reso ad una qualsiasi causa umana, ma il servizio stesso della Trinità. Chi lo manda sono le Tre Persone; coloro ai quali è mandato sono le nazioni pagane; il contenuto del messaggio è l'annuncio

della *Parusia. Omnium sanctorum minimo...*[5]. A me il più piccolo di tutti i Santi. *Minimo...* Perché Dio è venuto a cercare proprio me? Il *minimo...* San Paolo parlava malissimo, e in presenza dei suoi interlocutori, sia per difetto di parola, sia per mancanza di portamento, non faceva alcun effetto. I Corinti dicevano di lui : quando è lontano fa grandi discorsi e poi quando è qui par che non abbia nulla da dire[6]. Non aveva dunque particolari attitudini. Anzi. *Minimo!* Egli è proprio il più piccolo e può ben domandarsi perché Dio l'abbia scelto ! Dopo tutto poco importa, non c'è da porsi alcun problema: è stato scelto ; bisogna che la missione sia compiuta, bisogna andare fino in fondo per assolverla. Egli è tanto più tranquillo in quanto sa che non viene da lui, che non deve contare su se stesso, che umanamente ha tutto contro di sé: lui, questo Ebreo, che deve rivolgersi a quei romani e a quei Greci; lui, quest'uomo senza mezzi esteriori adatti ad affrontare ad Atene i filosofi stoici ed epicurei del tempo; lui, quest'uomo senza salute, e mingherlino, (portava addosso una malattia misteriosa, forse nervosa), a dover affrontare le traversate più pericolose e passare la sua vita sulle strade... Poco importa, tutto ciò servirà appunto a dimostrare che in lui c'è una forza divina che agisce. « È della mia debolezza che mi glorio » (II *Cor.,* XII, 5).

Perché gloriarsi della propria debolezza? Appunto perché egli è debole appare perciò evidente che ad agire in lui v'è una forza divina, e che egli non edifica la sua opera grazie alla persuasione della saggezza umana, ma grazie alla forza divina che è in lui e di cui egli è il servitore. *Servus verbi Dei.* Servitore della Parola! Egli è servitore e compie il suo servizio e tutto il resto è nulla. Egli sa molto bene che per compierla non ha da appoggiarsi su altri ali'infuori di Dio. « Noi portiamo questo tesoro in vasi di terra, affinché sia chiaro che la

[5] *Efes.,* Ili, 8.
« // *Cor.,* X, 10.

sovrana potenza del Vangelo viene da Dio e non da noi» (II *Cor.*, IV, 7).

In che cosa consiste ora questa sicurezza? Come si manifesterà? Si può definirla come una certa disposizione ad affrontare *tranquillamente* (e ciò è assai importante) pacificamente, senza tensione e senza violenza, tutte le contraddizioni, tutti i pericoli, tutti gli ostacoli, a non lasciarsi smontare da nulla, perché bisogna, ancora una volta, che la missione sia compiuta. « Questa sicurezza, noi l'abbiamo da Cristo in nome di Dio. Non che noi siamo capaci, per conto nostro, di concepire qualcosa che venga da noi, ma la nostra capacità viene da Dio »[7]. Che importa vivere in mezzo all'esistenza più pericolosa, in mezzo a tutti i pericoli?

« Noi siamo oppressi in tutti i modi, ma non schiacciati; nell'affanno ma non nella disperazione; perseguitati, ma non abbandonati; abbattuti, ma non perduti; portiamo sempre con noi, nel nostro corpo, la morte di Gesù, affinché anche la vita di Gesù sia manifesta nel nostro corpo »[8].

E il testo continua

« Essendo pieni dunque di sicurezza, e consapevoli d'altra parte che finché abitiamo in questo corpo rimaniamo lontani dal Signore, in questa certezza preferiamo uscire da questo corpo ed andare ad abitare presso il Signore. In questa certezza ci sforziamo di essere graditi a Dio, sia che rimaniamo in questo corpo, sia che lo abbandoniamo. Penetrati dunque dal timor di Dio, cerchiamo di convincere gli altri uomini »[9].

« Ecco ora il giorno favorevole, ecco ora il giorno della salvezza »[10]. È sempre la stessa idea, quella del *Kairos*, dell'imminenza: ecco il momento favorevole; il momento è venuto; è il momento critico; è il momento della decisione. E questo giorno favorevole si dispiega

[7] *II Cor.*, Ili, 5.
[8] *II Cor.*, IV, 7-11.
[9] *II Cor.*, V, 6-11.
[10] *II Cor.*, VI, 2.

lungo tutto il tempo della Chiesa ad opera della misericordia di Dio che concede questa proroga, per offrire agli uomini il tempo della decisione. Ma questa proroga non ha altra ragione se non quella di concedere tempo alla decisione; non che Dio si allontani, che Dio sia meno vicino: Egli è sempre vicino; ma la sua misericordia concede queste dilazioni e questo tempo, per la conversione delle nazioni ". Questa dilazione è destinata a permettere che tutte le nazioni prendano, una dopo l'altra, la decisione; e che tutte a loro volta siano messe di fronte al messaggio e che di fronte ad esso abbiano il tempo di scegliere.

« Ecco ora il tempo favorevole, il giorno della salvezza. Perciò appunto, non diamo alcun motivo di scandalo in checchessia, affinché il nostro ministero non sia motivo di lamento, ma vi raccomandiamo ogni cosa come ministri di Dio, con una grande pazienza nelle angustie e nelle difficoltà, sotto i colpi, nelle prigioni, in mezzo ai tumulti, nel lavoro, nelle veglie, nei digiuni, con purezza, con consapevolezza, con mansuetudine, con l'assistenza dello Spirito Santo, con carità sincera, con parola di verità, nell'onore e nell'ignominia, trattati da impostori eppur veridici, considerati come moribondi, ed ecco che viviamo, come castigati eppur non uccisi, come rattristati noi che siamo sempre pieni di gioia *(Gaudete in Domino semper...),* come dei poveri noi che arricchiamo molti altri, come privi di tutto noi che possediamo tutto »[12].

Qui si mette in luce la sovrumana libertà del missionario, libero nei confronti di tutte le cose umane, libero nella povertà come nella ricchezza, capace di continuare a portare il suo messaggio attraverso le circostanze più diverse, perché quel che importa è solo che il messaggio venga trasmesso.

Possiamo notare che questa sicurezza si caratterizza soprattutto in rapporto a tre categorie di difficoltà. Le prime sono difficoltà che vengono dagli uomini. L'apostolo

n // *Petr.,* Ili, 9.
12 // *Cor.,* VI, 4-10.

deve andare ad annunciare ufficialmente il messaggio alle autorità ufficiali. E innanzitutto alle autorità ufficiali del pensiero. San Paolo va ad Atene, all'Areopago, e là davanti alle vette intellettuali del tempo, davanti a quei filosofi, epicurei e stoici, annuncia il Vangelo di Gesù Cristo e il messaggio della Risurrezione. Poco importa ch'egli si senta inferiore sul piano della dialettica nei confronti di questi filosofi; egli dice loro quel che deve dire. La forza del Vangelo non viene dalla persuasione d'una saggezza umana. Il Vangelo viene a sconvolgere i ragionamenti ed i calcoli umani e a costringere gli uomini ad uscire dalla loro vita terrena. In questo senso bisogna che esso faccia scandalo. Non bisogna tentare di ricondurlo entro i termini di una saggezza del tutto umana, per renderlo più accettabile. Bisogna che il missionario accetti la contraddizione. Egli deve ricordarsi d'altra parte che il suo Maestro per primo ha conosciuto questa contraddizione. L'efficacia del messaggio non dipende dalla presentazione umana che egli vi dà, ma dal fatto che il Vangelo è una potenza che opera nel mondo, è la Parola stessa di Dio, che è efficace per se stessa. Da noi dipende non di dar efficacia a questa parola ma solo di trasmetterla. Certamente abbiamo il dovere di presentarla bene. Non bisogna ch'essa diventi meno accettabile per negligenza nostra. Dobbiamo conoscere la psicologia, la cultura di coloro ai quali la presentiamo. Ma, ancora una volta, questa parola sola può compiere il suo effetto, convertire i cuori. Giacché è una parola creatrice, capace di creare cuori nuovi. E se avessimo abbastanza fede, saremmo capaci di penetrare cuori impenetrabili, giacché quel che è impossibile all'uomo è possibile a Dio.

Egli affronta le autorità politiche, pubbliche. E questo è un aspetto molto importante della predicazione evangelica. Il Vangelo, in un mondo pagano, appare come un delitto pubblico. Non bisogna dimenticare che Cristo è stato citato davanti a un tribunale, e che proprio davanti a un tribunale ha avuto l'occasione di proclamare ufficialmente il suo messaggio alle autorità pub-

bliche, affermando in tal modo, come dice Peterson a proposito dei martiri, « la pretesa del regno di Dio di essere un regime ufficiale »[13].

Il Regno di Dio deve giudicare i regni di questo mondo, e appunto per questo è uno spettacolo esemplare quello di vedere i rappresentanti del Regno di Dio citati davanti ai rappresentanti del regno del mondo. L'annuncio assume allora il suo carattere ufficiale: è il rappresentante ufficiale del Regno di Dio che annuncia il Regno di Dio ai rappresentanti ufficiali dei regni di questo mondo. È accaduto così nella vita di Cristo: il Cristo ha reso la sua suprema testimonianza innazitutto in presenza del Sinedrio giudaico, ossia dell'Assemblea ufficiale del Giudaismo, e poi in presenza di Pilato, il procuratore romano. Ed è stato condannato con un giudizio regolare; il che significa che il regno di questo mondo ha rifiutato di riconoscere i diritti del regno di Cristo.

Questa proclamazione pubblica continuerà attraverso la storia della Chiesa e si manifesterà soprattutto ogni volta che un Cristiano verrà citato allo stesso modo davanti alle autorità pubbliche. Ciò avverrà nei primi secoli, al tempo dei martiri. L'importanza significativa dei martiri sta nel fatto ch'essi sono giudicati da un tribunale pubblico e che, dinanzi a questo tribunale, essi proclamano il Vangelo, la pretesa di Cristo d'essere il vero re. Ed essi vengono legalmente condannati per questo[14]. Ciò continuerà in tutti i paesi dove i cristiani saranno imprigionati allo stesso modo dalle autorità pubbliche per il puro delitto del Vangelo. Questo contrasto si esprime ancor oggi tra la pretesa della città del mondo ad essere l'unico regime ufficiale ed a fare della Chiesa un affare privato, e la pretesa del Regno di Dio, di rappresentare ufficialmente la Trinità nel mondo e di rivolgersi pubblicamente alle autorità pubbliche per annunciare il suo messaggio. Ciò non vuol dire che

13 *Op. cit.,* pag. 27.
14 Peterson, *op. cit.,* pag. 27.

i regimi politici non abbiano, sul piano che è loro, una autorità propria e che la Chiesa non debba riconoscere questa autorità: questa è tutt'altra cosa. Ma il Vangelo ha un assoluto diritto ad essere annunciato e, tutte le volte che un regime politico contesterà questo diritto. I cristiani avranno il dovere di rivendicarlo fino alla morte. La ragione di ciò è semplicissima: bisogna che il servizio sia compiuto e, nella misura in cui taluni (quand'anche fossero i rappresentanti dello stato) impediscano che questa missione venga compiuta, bisogna passar oltre e compierla malgrado loro. Il martire appare il punto culminante di questo conflitto.

Un secondo ordine di difficoltà è costituito dai pericoli che vengono dalle cose. Il missionario si espone a passare la sua vita in circostanze pericolose. Ma le preoccupazioni della sua sicurezza materiale non dovranno mai impedirgli di compiere la sua missione, ossia, il Vangelo. Nella storia di tutti i grandi missionari, di tutti i grandi apostoli noi ritroviamo questa libertà pur in mezzo a tutti i pericoli esteriori, quella sicurezza fondata sull'abbandono. Non è per nulla il piacere di affrontare i pericoli (ed è un modo molto romantico di rappresentarsi le cose il credere che i Missionari partano per gusto d'avventura) né la ricerca della vita pericolosa per se stessa : è molto semplicemente la tranquilla fiducia di essere nelle mani di Dio e che, quindi, assolutamente nulla ci accadrà senza il permesso di Dio. Così San Francesco Saverio, in piena tempesta sui mari della Cina, mentre tutti intorno a lui erano nello smarrimento, si sentiva più tranquillo che mai, totalmente nelle mani di Dio e godeva la pienezza dell'unione con Lui.

Vi è, infine, un terzo ordine di pericoli che l'apostolo deve affrontare, ed è il più terribile. La sua lotta non è solo contro la carne e il sangue, ma contro le Potenze, le Dominazioni e le forze malvage. Dio lo chiama ad un combattimento spirituale più ancora che ad un combattimento temporale. Egli si prepara ad affrontare non solo le potenze visibili e i principi della città terrena, ma anche quelli che la Scrittura chiama « i principi di

questo mondo ». Giacché la missione è un combattimento spirituale, nel quale la posta sono le anime e che si gioca nelle profondità ove bisogna strappare le anime alle potenze che le tengono prigioniere. L'apostolo sa di entrare nelle lotte più pericolose. Sa che le potenze malefiche faran di tutto per arrestarlo e impedirgli di giungere al suo fine. Sa che, per il fatto di essere apostolo, egli si espone a tutte le tentazioni, a tutte le prove interiori; sa che Dio permetterà ch'egli sia tentato perché proprio soltanto all'interno di questa tentazione egli riporterà la vera vittoria. Ma neppure allora, in nessun momento, nell'affrontare queste minacciose potenze egli avrà paura, perché sa di essere nelle mani di Dìo. Sa che il Cristo le ha già vinte nella sua passione e nella sua Risurrezione.

« Le armi con le quali combattiamo non sono carnali. Esse sono potenze di Dio, per rovesciare tutte le fortezze »[15]. Poco importa quel che siamo, poco importano in noi tutti gli ostacoli che possiamo incontrare. Non è questo cui dobbiamo guardare. Dio è capace di compiere opere mirabili, con strumenti miserabili, deboli, con esseri timidi, stanchi, fragili, nella misura in cui abbiamo veramente fede in Lui: e ciò per rendere manifesto che questa potenza viene da Dio e non dall'uomo. Altrimenti essa non sarebbe una testimonianza. L'apostolo deve essere la manifestazione di quel che Dio può fare e non di quello che l'uomo fa. Quanto più è debole, tanto più splendida è la sua testimonianza, perché allora gli uomini non sono tentati di attribuire all'uomo la potenza di ciò che è compiuto, ma sono invece indotti a riferirla solo a Dio.

« // *Cor.*, X, 4-5.

CAPITOLO SECONDO

LA POVERTÀ'

Abbiamo dimostrato come uno dei tratti che colpiscono di più in San Paolo sia il modo in cui, sapendosi incaricato da Dio di portare un messaggio ufficiale agli uomini, non si lascia fermare da nessun ostacolo: né da quelli che vengono da forze esterne, né da quelli che vengono dalle forze del mondo, né da quelli che vengono dalle difficoltà interiori; e, nell'adempiere questo compito, egli non opera con orgasmo, ma in piena pace e in totale abbandono, perché sa molto bene di non essere lui ad agire, ma che è la forza di Dio che agisce in lui. Ecco quel che fa tutta la sua forza: egli sa di essere lo strumento di Dio e di avere una missione da compiere: e la compie.

Ma, nello stesso tempo, (e questo è l'aspetto sul quale rifletteremo ora) San Paolo si trova impegnato per tal modo in un'esistenza veramente drammatica. Egli si trova impegnato nel più fitto del dramma del mondo; nel dramma del mondo dei suoi tempi, ma anche nel dramma del mondo di tutti i tempi; e non nel dramma esteriore del mondo, ossia di quello che oppone tra di loro le forze esteriori della potenza politica o della potenza economica, ma nel cuore di quello che è il vero

dramma del mondo, ossia il dramma spirituale. Abbiamo detto spesso come la vera storia del mondo sia in quel conflitto spirituale che si gioca perennemente attorno a noi, attorno alle anime, tra le forze di Cristo e quelle opposte a Cristo.

Ora si può dire appunto che San Paolo si lasci prendere completamente, ed è ciò che lo caratterizza, in questo conflitto; vi si impegna totalmente, e in ciò il suo atteggiamento si oppone radicalmente ad ogni evasione, ad ogni ricerca di tranquillità personale al riparo dalle tempeste che scuotono l'umanità \ L'esistenza di San Paolo si pone invece nel cuore stesso del dramma spirituale dell'umanità, in quello che Péguy chiamava « il centro della miseria » e per tal modo si trova coinvolto in un'avventura impossibile che lo esporrà a tutti i pericoli e lo farà vivere nelle circostanze più tragiche, dal momento che, essendo la sua vita totalmente donata, egli non dispone assolutamente più di se stesso.

Questo è ciò che possiamo chiamare la povertà missionaria, perché ciò che in San Paolo appare eminentemente, é appunto questa spogliazione per cui, impegnato nel ricercare unicamente Dio e le anime, egli si lascia in realtà spogliare di ogni cosa. Ma quel che vorrei notare fin dall'inizio, è che questa povertà di San Paolo non è una povertà ch'egli si imporrebbe artificialmente e come dal di fuori: essa è solo la conseguenza del suo impegno. Chi prende Cristo sul serio, sarà trascinato necessariamente in questo ingranaggio. Sarà un uomo perduto. Ma solo in questo modo scoprirà la vera vita, che è la vita dell'amore... « come non avesse nulla e come possedesse tutto ». San Paolo è un uomo perduto, un uomo braccato. Ciò è chiaro per più ragioni. È innanzitutto un uomo privo di reputazione; ed è una delle cose sulle quali egli insiste maggiormente. È il primo bene al quale abbia rinunciato. Non è assolutamente possibile servire ad un

[1] In contrasto con l'idea così diffusa che la fede sia « l'installarsi comodamente in qualcosa di stabile ». W. Jankelévitch, in *La connaissance de l'homme au XX" siede,* Neuchàtel, 1952, pag. 310.

tempo Cristo e il mondo, piacere a Dio e agli uomini. A partire dal momento in cui s'è impegnato al servizio di Cristo egli è continuamente condotto a fare cose che lo squalificheranno agli occhi del mondo, e che fanno sì che il mondo, non trovando in lui quel ch'esso ama e ammira, sia indotto a disprezzarlo ed a considerarlo, secondo la parola così espressiva della *I Epistola ai Corinti »*, « come spazzatura » (IV, 13) ossia come qualcosa di cui non si può fare assolutamente nulla. Quando il mondo cerca in San Paolo ciò su cui potrebbe far presa, non trova più nulla; e allora San Paolo non lo interessa più.

San Paolo ce lo afferma a più riprese e innanzitutto nella 7/ *Lettera ai Corinti,* quando ci descrive le difficoltà alle quali si espone con il suo apostolato:

> « Ora dunque, come cooperatori di Dio, vi esortiamo a non ricevere inutilmente la grazia di Dio; perché Egli ha detto: Nei tempi buoni ti ho esaudito; nei giorni della salvezza ti ho portato aiuto. Noi non diamo argomento di scandalo per nessuna ragione. Ci rendiamo degni di fiducia in ogni cosa come ministri di Dio, con una grande costanza nelle tribolazioni, nelle difficoltà, sotto i colpi, nelle prigioni, sia quando siamo oggetto d'onore e di buona reputazione, come quando siamo trattati da impostori, e tuttavia veridici, da sconosciuti, e pur ben conosciuti, castigati benché non messi a morte, giudicati poveri mentre rendiamo ricchi molti altri... » (VI, 1-10).

San Paolo si presenta dunque come oggetto di ignominia agli occhi del mondo, come privo d'ogni reputazione, come un ignoto qualsiasi, uno di cui nessuno si interessa. Se ci ricordiamo quel che è stata la sua vita, comprendiamo bene a che cosa ciò alluda. San Paolo si è posto al bando della sua nazione. Era Ebreo; ora, con la conversione e ancor più col suo apostolato si è messo al bando dal Giudaismo, e, per dirla francamente, è stato vomitato dal Giudaismo, del tutto come un mussulmano che si converta al cristianesimo viene vomitato dall'Islam. San Paolo ha così accettato di venir vomitato dal suo popolo.'

La prima cosa alla quale San Paolo ha acconsentito è stata quella di essere un uomo privo di reputazione, respinto, disprezzato, considerato un pazzo agli occhi del mondo. Ciò è vero per chiunque prenda il Cristo sul serio. Ogni volta il mondo trova ch'è una follia! Chiunque vuol prendere appena un po' sul serio la povertà di Cristo e realizzarla nella sua vita sarà considerato come un originale. Lo si accuserà di cercare la singolarità. Gli si rimprovererà di non conformarsi alle abitudini dell'ambiente nel quale vive. Ora bisogna pur riconoscere che San Paolo non avrebbe certamente trasformato il mondo attorno a lui, se non avesse rotto appunto con tutto un insieme di abitudini, con tutta una mentalità che corrispondeva per lui al mondo del suo tempo, e con il quale dunque accettava di romperla per seguire il Cristo. Il cristiano provoca necessariamente scandalo, e se non provoca più scandalo, c'è da preoccuparsi, perché ciò dimostra ch'egli non è più veramente cristiano e che il sale della terra ha cominciato a farsi insipido. Certo è che il cristianesimo, qual'è assai spesso nel mondo cristiano d'oggi, non si può dire che faccia troppo scandalo. Non disturba né le autorità pubbliche né le potenze intellettuali né alcun altro. Ma non è questo il cristianesimo capace di cambiare alcunché nel mondo.

San Paolo si espone in secondo luogo ad essere privato definitivamente di ogni conforto materiale, si espone cioè a vivere in condizioni, che sono materialmente disagiate; egli dovrà abituarsi a non attribuire più alcuna importanza al suo benessere e alle sue comodità. Egli vivrà così, dovunque, ci dice:

« nell'indigenza, nelle angustie, sotto i colpi, in prigionia, nei tumulti, nelle fatiche, nelle veglie, nei digiuni. Siamo considerati come morenti ed ecco che viviamo, come afflitti, eppure siamo sempre pieni di gioia, come poveri pur arricchendo molti, come non avendo nulla pur possedendo tutto » (7/ *Cor.*, VI, 8-10).

Notiamo qui due cose : innanzitutto quella espressione così forte « come non avendo nulla ». San Paolo

è certamente uno che consente a quella prima forma di povertà che è la povertà interiore, per la quale accetta realmente il principio di essere privato di qualsiasi cosa, ossia di essere senza legami nell'ordine dei beni materiali. Sono le parole che all'inizio del *Soulier de Satin* pronuncia il giovane Gesuita attaccato all'albero della sua nave: « È vero, sì, che sono attaccato alla croce, ma la croce alla quale sono attaccato non è attaccata a nulla ». Il che significa che questa è la suprema libertà della servitù incondizionata dell'amore. Attaccato a questo albero di nave, in mezzo a tutte le tempeste del mondo, San Paolo gode della estrema libertà e non v'è uomo più libero di lui, se lo si paragona a coloro che sono aggiogati alla loro sensualità, alle loro ricchezze, alle loro proprietà, alle loro biblioteche, alle loro opere d'arte. Solo nella suprema povertà risiede la libertà suprema.

Ma San Paolo non è soltanto distaccato interiormente, ma è anche uno che vive concretamente in condizioni che sono essenzialmente quelle di una vita provvisoria. È questa la parola ch'egli usa nella *II Epistola ai Corinti.* « Noi sappiamo che finché siamo sotto questa tenda siamo in pellegrinaggio »[2].

Noi peregriniamo lontano dal Signore, ossia siamo in qualche modo, in questo mondo, come uomini accampati. Non ci stabiliamo, non siamo a casa nostra in nessun luogo, non abbiamo dimora in questo mondo[3]; ci accampiamo là dove possiamo, cioè dormiamo là dove ci troviamo, mangiamo quel che ci è offerto. Tale è la vita di San Paolo in corsa attraverso il mondo nelle condizioni più straordinarie. Queste condizioni egli ce le descrive in questo passo della 77 *Lettera ai Corinti* (XI, 23):

2 // *Cor.,* V, 6.

3 « Ogni terra straniera è una patria per loro e ogni patria è per loro una terra straniera », dirà l'autore *dell'Epistola a Diogneto,* IV, 5 (trad. frane. Marrou, « Sources chrétiennes », pag. 63).

« Sono essi ministri di Cristo? — dirò cose fuori senno, ma io sono ministro più di loro; assai più di loro per le fatiche, assai più per le battiture, infinitamente di più per le prigionie; io ho visto spesso la morte da vicino; cinque volte ho ricevuto dai Giudei quaranta colpi di frusta meno uno; tre volte sono stato battuto con le verghe; una volta sono stato lapidato; tre volte ho fatto naufragio; ho passato un giorno e una notte nell'abisso [non si sa bene che cosa ciò significhi; li ha trascorsi nel fondo del mare? È probabile ch'egli chiami *abyssos*, l'abisso, l'alto mare], e poi i miei viaggi innumerevoli, i pericoli provenienti dai miei connazionali, quelli da parte dei Gentili, i pericoli nelle città, i pericoli nei deserti, i pericoli sul mare, i pericoli da parte dei falsi confratelli, le fatiche e le pene, le continue veglie, la fame, la sete, i digiuni ripetuti, il freddo, la nudità! ».

Ecco il quadro consueto entro il quale si svolge la sua esistenza; mai nessuna sicurezza, pericoli ovunque; pericoli da parte degli uomini, pericoli da parte degli elementi; un'esistenza continuamente esposta, senza nessuna sistemazione. Certo queste condizioni effettive di povertà favoriscono il distacco interiore e permetteranno una vita veramente libera per dedicarsi alle cose di Dio.

Rimane un terzo elemento, ossia le prove interiori. E non bisogna mai dimenticarsene. Un'altra cosa cui San Paolo ha rinunciato è un certo benessere interiore. Potrebbe essere forse l'illusione suprema, l'illusione delle anime più elevate, quella di credere che la vita spirituale consista nel trovare un certo equilibrio; e che in fin dei conti l'ideale cristiano consista nel fuggire il mondo per trovare la tranquillità. Bisogna riconoscere che se era questo quel che San Paolo cercava egli non l'ha trovato, perché a partire dal momento in cui si è preso a suo carico il mondo è vissuto ininterrottamente in mezzo a quelle preoccupazioni di cui parla il testo che abbiamo poco fa citato: « Nelle necessità, nelle angustie, nelle fatiche, nelle veglie, nei digiuni, in mezzo a tutte le preoccupazioni ». San Francesco di Sales, in un bel passo, traduce il termine *àvaynai* con « angoscie ». *(Traité*

de l'Amour de Dieu, cap. V; Libro 9) *. E commenta il nostro testo per dimostrare che cosa sono le prove interiori :

« San Paolo, nella sua vita spirituale, fu afflitto dunque da languori, ferite, confusioni, angoscie, tenebre, e da ogni sorta di insopportabili sofferenze interiori, come attestano i suoi pianti e i suoi lamenti. Ecco quanto egli vuol dire quando dimostra che i veri servi di Dio vivono in grandissima pazienza e tribolazioni, nelle necessità, nelle angoscie, nelle ferite, nelle sedizioni, nelle prigionie, nelle veglie e nei digiuni. Notate, vi prego Teotimo, come la vita degli Apostoli fosse afflitta, secondo il corpo dalle ferite, secondo il cuore dalle angoscie, secondo il mondo dall'infamia e dalle prigionie; e in mezzo a tutto ciò, mio Dio quale indifferenza! La loro tristezza è gioiosa, la loro povertà ricca, la loro morte è vitale, e il loro disonore onorevole. Tali essi sono, molto gioiosi d'esser tristi, contenti di esser poveri, rinvigoriti dal vivere tra i pericoli della morte, gloriosi d'essere avviliti, dal momento che questa è la volontà di Dio ».

Dobbiamo ricordare che donarsi a Dio, anche in una vita contemplativa, non è cercare la pace ma tutto al contrario è penetrare nel fitto della guerra. Ecco le parole di un Padre del deserto con il quale un giovane monaco si lamentava di essere tentato : « In sessantanni che son qui non ho avuto un giorno di pace. Quel che si viene a cercare nel deserto non è la pace, ma la guerra ». Ciò non significa, ben s'intende, che l'Apostolo non trovi in mezzo a tutto ciò una certa pace e precisamente quella che la Scrittura chiama « la pace che supera ogni sentimento »[5].

Ma questa pace è perfettamente compatibile con il peso delle angoscie, delle sofferenze, che sono poi quelle della miseria del mondo che gli sta attorno e che egli accetta di portare in pienezza. Non bisogna che cercare

[4] Sulla natura dell'angoscia cristiana e la sua distinzione dall'angoscia carnale, vedi Urs von Balthasar, *Le chrétien et l'angoisse,* « Dieu vivant », XXII, pag. 33 e segg.

[5] *FU.,* IV, 7.

Dio significhi mai per noi ricercare la nostra piccola pace interiore, se questo fosse un modo per separarci dalla miseria del mondo. Seguire Cristo, non può mai significare altro che assumere su di noi maggiormente la miseria degli uomini: non può significare amarli di meno. E se alcuni pensano talvolta che la vita spirituale sia una specie di egoismo sublimato, si sbagliano ; essi non hanno capito cosa sia. La ricerca di un equilibrio interiore, di una certa pienezza psichica è qualcosa che ha un valore umano, ma non è ciò che ci porta Cristo Signore. Egli ci porta tutt'altra cosa. Ci porta una vita interiormente impegnata nel più profondo cuore della sofferenza degli uomini e della miseria del mondo. Da questo punto di vista la vita di San Paolo è, secondo la sua espressione assai efficace, « totalmente perduta agli occhi del mondo », spogliata di tutto ciò che ha un pregio per il mondo, privata di ogni onore, di ogni conforto, di tutte le compiacenze della vita intellettuale, di tutte le soddisfazioni più sottili : « Perciò appunto la nostra umanità esteriore si va disfacendo »[e]. L'uomo esteriore si va disfacendo, pare ingolfato in una via di perdizione e di distruzione. Ma questa è soltanto l'apparenza esteriore.

Giacché è proprio invece in seno a questa suprema povertà ch'egli trova in realtà la pienezza. Non solo le due cose non si escludono ma sono anzi assolutamente l'una in funzione dell'altra. Per usare la parola di San Giovanni della Croce, « non vi è che un modo solo di trovare il tutto, ed è di abbandonare tutto », il che significa esservi una proporzione diretta tra la scoperta dell'autentico tutto e il fatto della totale spogliazione. Questo è appunto il mistero di cui parla San Paolo :

« Rendiamoci degni di fiducia in ogni cosa, come ministri di Dìo, con una grande pazienza nelle tribolazioni, sotto i colpi, nelle prigionie; in purezza, in sapienza, in longanimità, in bontà, in Spirito Santo, in carità sincera, nell'onore e nell'ignominia, nella cattiva e nella buona reputazione, considerati impostori

« // *Cor.*, IV, 16.

eppur veridici, sconosciuti e tuttavia ben conosciuti, considerati moribondi ed ecco che viviamo, come condannati eppure non messi a morte, come afflitti sempre tuttavia pieni di gioia, come poveri noi che diamo ricchezze a tanti altri, come non avendo nulla noi che possediamo tutto » (7/ *Cor.*, VI, 4-10).

Questo testo è il codice fondamentale di ciò che attraverso i secoli, ripetono tutti i grandi santi cristiani, l'identificazione della povertà suprema con il possesso supremo. Così San Giovanni della Croce :

« Sì, i cieli sono miei, e la terra è mia, e i popoli sono miei, e miei sono i peccatori; gli Angeli sono miei, ogni cosa è mia, Dio stesso è mio e del tutto per me, perché Cristo è mio. Che vuoi dunque che cerchi anima mia? »[7].

E Taulero, il grande mistico domenicano del XIV secolo :

« Chi ha rinunciato totalmente a se stesso così da non voler più nulla, nulla cercare e nulla conservare di proprio, costui entra in tutto ciò che Dio possiede ed è, tutto gli si fa così intimo quanto, e nella misura in cui lo può, a Dio stesso. Ancor più, tutto ciò che gli Angeli e gli uomini, tutto ciò che l'universalità delle creature possiede di bene, di gioia, e di beatitudine, tutto ciò lo possiede tanto quanto Dio »[8].

Nella spogliazione di tutte le cose particolari risiede una specie di possesso misterioso di quello che è il principio di tutte le cose particolari, risiede Dio stesso. Padre Huby, commentando il testo di San Paolo, dice :

« Se si vogliono gelosamente accaparrare i beni di quaggiù si diventa schiavi, se ci se ne distacca, se ne diventa padroni e si conquista non solo la libertà, ma anche quello sguardo religioso che fa scoprire negli esseri creati la presenza e l'azione

[7] *Sentenze e massime*, 112.
[8] *Secondo sermone per Pasqua, Opere Complete*, II, Tralin, 1911, pag. 297.

di Dio. Allora la cosa più umile dona all'anima una gioia che l'avaro non possiederà mai »[8].

Come non avendo nulla e possedendo tutto.

Quando siamo capaci di posare uno sguardo disinteressato su un essere o su una cosa, essa ci dona una gioia di una qualità incomparabile; ciò che frustra per noi incessantemente questa gioia è la volontà di appropriazione, per la quale riconduciamo tutto al nostro io. Quando ci preoccupiamo di quello che gli altri pensano di noi, o di guadagnare il loro affetto, e non sappiamo più guardarli in se stessi, per quel che sono, qualcosa v'è di avvelenato. E così pure nei confronti di tutto ciò che possiamo, il fatto stesso che attribuiamo importanza al fatto di possederlo, basta ad avvelenarne il possesso. Il possesso porta in se stesso la sua distruzione. Mentre al contrario, nella misura in cui le realtà vengono ricevute come doni meravigliosi da parte di Dio e a Lui riferite, ossia qualora non le accaparriamo, allora esse ci danno veramente la gioia.

Questa povertà non è la caratteristica solo di alcune particolari vocazioni, ma è l'atteggiamento stesso del Cristiano nei confronti del mondo: nulla è suo, ma tutto è di Dio. Ogni cosa è un dono meraviglioso di cui dobbiamo rendere grazie ma di cui non dobbiamo mai tentare di impadronirci. In questa spogliazione, « nulla possedendo », il cristiano trova la gioia: « Noi che siamo sempre pieni di gioia ». Questa gioia è la stessa gioia divina, la beatitudine, di cui il Signore ha detto che solo i poveri la possiedono: *Beati pauperes!* Coloro che hanno la beatudine sono i poveri. E questa parola riecheggia attraverso il mondo dei cuori, come un incessante appello a un altro mondo, quello che ci è aperto dalla povertà.

La povertà è anche l'ingresso nella fecondità spirituale. Proprio perché è povero, l'apostolo non soltanto è ricco, ma arricchisce gli altri. Ciò è profondamente

[9] *Epitres de la captivité,* Beauchesne, 1936, pag. 127.

vero! Non esperimentiamo forse come siano i poveri ad arricchirci? Dai poveri sale verso di noi un appello che ci arricchisce più di tutti i doni; la qual cosa significa che il gran dono che un essere possa farci è il richiamo che sale da lui solo, e tutto quanto questo richiamo risveglia in noi. Ecco perché sono spesso gli esseri più spogli a recare le maggiori ricchezze. Talvolta donare qualcosa ad altri è un modo per evitare di donare noi stessi, è un modo per dispensarci del dono autentico, che è il dono della povertà e non il dono della ricchezza.

« Giacché noi, pur viventi, siamo continuamente esposti in balìa della morte, a causa di Gesù, affinché la vita di Gesù sia resa manifesta nella nostra carne mortale, così la morte agisce dentro di noi ma la vita agisce in voi »[10].

La nostra morte fa la vita vostra.

San Paolo trova nella povertà anche la suprema ricchezza, ossia l'amore! Giacché solo nella umiltà, nella spogliazione totale si esprime l'amore in tutta la sua purezza. Riprendendo l'espressione del *Cantico dei Cantici*[11] diremo che « colui che ha donato tutta intera la sua sostanza in cambio dell'amore, considera tutto ciò che ha dato come un nulla in confronto di ciò che ha ricevuto in cambio ». Chi ha dato tutto in cambio dell'amore, in realtà trova tutto, poiché ha trovato l'amore che in sostanza è l'unica cosa di cui abbiamo bisogno.

Ma perché questo amore lo si trova nell'estrema povertà? Perché l'amore significa amare Dio a tal punto che l'unica cosa che conserva sapore sia appunto la sua volontà. È ciò che S. Francesco di Sales nella sua mirabile chiusa del *Trattato dell'Amor di Dio* chiama « la santa indifferenza », la quale non è assenza di attaccamento, ma invece un tale attaccamento a Dio che chi ama Dio a tal punto resta libero nei confronti di tutto

[10] // *Cor.*, IV, 10-11.
[11] *Cant.*, Vili, 7.

il resto. Poco gli importa che le cose siano dolci o amare, umanamente. Ciò che dà loro sapore è il sapore della volontà di Dio. Le cose che umanamente sono amare diventano dolci per colui che ama; quando hanno il sapore della volontà di Dio. Le cose dolci diventano invece amare per colui che ama, quando non hanno il sapore di Dio.

È d'altra parte un'esperienza che facciamo tutti i giorni. Quando facciamo qualcosa che è dolce per noi, secondo l'uomo carnale, e nello stesso tempo, contrario alla volontà di Dio, il nostro piacere è avvelenato; e quante volte invece, nel far qualcosa che ci è sgradito dal punto di vista dell'uomo naturale, ci avviene di trovarvi la gioia. Questa gioia è la gioia dell'amore.

« Chi sgombra il fondo della propria anima da ogni cosa, in modo da permettere al Sole della Giustizia di far penetrare i suoi raggi nel fondo intimo della propria anima, vi trova il giogo del Signore — e il giogo del Signore è l'accettazione della sua volontà — che è di una soavità tale da superare tutto quanto si possa immaginare. Tutto ciò invece che non è Dio gli appare estremamente insipido e amaro; si sente talmente attratto che il desiderio gli consuma il midollo delle ossa e il sangue nelle vene »[12].

Un uomo come Taulero può dire ciò perché l'ha provato. Noi, quando lo diciamo, lo diciamo perché fa «bell'effetto», ma non lo abbiamo esperimentato. Quando Taulero lo dice, si sente l'accento dell'esperienza compiuta. Per lui, come per S. Paolo, dormire in una prigione o dormire nel proprio letto, essere oggetto di percosse o vivere negli agi, son tutte cose che hanno perso la loro importanza. Egli non organizza per nulla la propria vita a seconda di ciò. La maggior parte degli uomini organizzano la loro vita in funzione del massimo di soddisfazioni da procurarsi. Per lui, invece, queste son cose di cui non tiene alcun conto, di cui neppure si

[12] Taulero, *Sermone per la quarta domenica dopo l'Epifania*, *Op. Compi.*, II, Tralin, pag. 52.

accorge. Proprio per ciò la povertà è come un'Epifania dell'amore. Solo nella povertà l'amore si rivela veramente perché non c'è più altro all'infuori di esso.. Così nella povertà di Bethlemme l'amore di Cristo appare nella sua luce più pura.

E infine, nonostante tutto ciò, S. Paolo non è ancora contento, perché dopo tutto, ciò non è che la caparra di qualcos'altro, non è ancora la pienezza alla quale aspira. Più oltre ancora egli è attraversato dal desiderio che questa povertà, questa spogliazione, questi colpi, queste prove, tutto ciò arrivi fino in fondo, cioè fino alla distruzione totale del suo essere carnale che fa da schermo tra lui e Dio, per poter entrare in possesso di ciò che possiede totalmente il suo cuore:

« Ecco perché noi non ci perdiamo di coraggio; anche quando il nostro uomo esteriore deperisce, l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno; giacché la leggera afflizione del momento presente, produce in noi, oltre ogni misura, un valore eterno di gloria, non rivolgendosi i nostri squardi alle cose visibili ma alle invisibili, che sono eterne. Sappiamo infatti che se questa tenda [sempre quest'idea di essere « accampato », che la vita attuale sia una tenda], la nostra abitazione terrena viene ad essere distrutta, noi abbiamo una casa che è opera di Dio, una dimora eterna, in cielo, non fatta dalle mani dell'uomo. Così, sotto questa tenda noi gemiamo per il desiderio ardente di esser rivestiti della nostra dimora celeste, perché fin quando siamo in questa tenda noi ci lamentiamo accasciati in quanto vogliamo non tanto spogliare quest'abito quanto indossare l'altro sopra di esso, affinché quanto v'è di mortale in noi venga assorbito dalla vita, e chi ci ha formati per ciò è Dio stesso, che ci offre i pegni dello Spirito» (// *Cor.*, IV, 16; V, 5).

Ricordiamo le parole d'Ignazio d'Antiochia che nell'awiarsi al martirio supplica i romani di aver pietà di lui e di non fare alcun tentativo di salvarlo, perché, dice: « allora sarò un uomo! »[13]. Attualmente egli non

[13] *Epistola ai Romani*, VI, 2; trad. Camelot, « Sources chrétiennes», pag. 135.

è ancora un uomo, giacché questa povera esistenza, il peso del suo essere carnale, impediscono alle forze dello Spirito di trasfigurarlo nell'anima che ha sete di vedere le cose divine, nel cuore che ha sete di amarle e nel corpo stesso che ha sete esso pure di esser trasfigurato. Constatando tutto ciò egli sa molto bene di non esser ancora un uomo e che allora soltanto sarà veramente un uomo : ecco perché aspira alla sua « nascita ». Questo giorno sarà veramente il giorno della nostra nascita. In quel momento avrà fine quella presenza nel mondo attuale, nella vita biologica, che è soltanto la formazione in noi di colui che un giorno, spogliandosi come la farfalla di tutto il rivestimento della crisalide, spiccherà il suo volo nel Cielo.

Vediamo qui il legame che ora c'è non più soltanto tra la povertà e la gioia, ma tra la suprema povertà, quella della morte e la suprema gioia, la visione di Dio. Proprio soltanto sulla croce, dopo esser stato spogliato della sua libertà, quando gli sono stati confitti i chiodi nelle mani, dopo esser stato spogliato dei suoi beni, quando gli son state tolte tutte le vesti, allora infine il Cristo viene spogliato di quel bene supremo eh'è la vita, e attraverso questo dono della vita raggiunge la risurrezione. Tutto il paradosso cristiano sta interamente in ciò, che la vita risplende nella morte. E per questo appunto ci troviamo qui nel cuore stesso del mistero cristiano.

Giacché in fin dei conti tutto ciò di cui abbiamo parlato fin qui non è che la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo, che si perpetua nel Corpo Mistico e attraverso ciascuno dei membri di questo Corpo Mistico. Per questo l'unione della povertà e della ricchezza, della morte e della vita esprime il fondo stesso di ciò che è l'esistenza cristiana, che è una esistenza nel Cristo, nella morte e nella risurrezione di Cristo. Noi siamo morti con Lui e risuscitati con Lui nel Battesimo. Questa morte e questa risurrezione si compiranno per noi nella nostra morte e nella nostra risurrezione finali, quando, attraverso la morte, risusci-

teremo. Ma nell'intervallo esse riempiono tutto lo spazio che va dal nostro Battesimo alla nostra morte. Esse costituiscono il mistero della « mortificazione » e della « vivificazione ». Si usa sempre il primo termine e mai il secondo, il che dà un'idea falsa del cristianesimo che è vita. L'essenziale è la vivificazione; il Cristianesimo è essenzialmente la liberazione in noi delle energie dell'amore. Certo, questa vivificazione non si opera che nella mortificazione. Per dilatare gli spazi della carità bisogna restringere gli spazi della carne, ha detto Sant'Agostino. Ma questa mortificazione è volta alla vita: « Noi portiamo questo tesoro in vasi di terra, affinché sia manifesto che questa suprema potenza del Vangelo viene da Dio, e non da noi. Noi siamo oppressi da ogni lato, ma non schiacciati, siamo nell'affanno ma non nella disperazione, perseguitati ma non abbandonati, abbattuti ma non perduti; portando sempre con noi nel nostro corpo la morte di Gesù, affinché anche la vita di Gesù si renda manifesta nel nostro corpo » (II *Cor.*, IV, 7-10).

CAPITOLO TERZO

LA SINCERITÀ'

« La nostra gloria sta nella testimonianza che la nostra consapevolezza ci offre di *esserci comportati* nel mondo, e particolarmente nei vostri confronti, *con semplicità e sincerità* davanti a Dio, non secondo una saggezza carnale, ma con la grazia di Dio. Noi non vi scriviamo altro che quanto leggete e conoscete bene (non giochiamo dunque un doppio gioco) e voi riconoscerete spero fino alla fine che noi siamo la vostra gloria, così come voi sarete la nostra nel giorno del Signore Gesù »[1].

L'ultima parte del periodo è più misteriosa: « Noi siamo la vostra gloria così come voi sarete la nostra nel giorno del Signore Gesù... » e vi ritorneremo alla fine del capitolo. Un atteggiamento di totale sincerità, di lealtà assoluta appare come uno dei tratti essenziali dell'Apostolo.

A che cosa si contrappone questo atteggiamento? A tutto ciò che costituisce doppio gioco, duplicità, mancanza di franchezza. Qual'è la fonte principale di questa duplicità? È sempre nel fatto di non curare soltanto gli

[1] // *Cor.*, I, 12-14.

interessi e il servizio di Dio, ma di essere, nello stesso tempo, preoccupati dei propri interessi personali. S'intrapprende un'opera al servizio di Dio; ma lungo la strada la cura di quel che pensano gli altri, dell'impressione che facciamo, la preoccupazione di piacer loro, il timore di dispiacer loro, tutto ciò viene a falsare impercettibilmente le cose, a incrinare il nostro proposito. Donde, assai spesso, un'impressione di disagio. S. Paolo si esprime con una grande fermezza circa il fatto che il missionario debba disinteressarsi completamente della questione di sapere se piace o dispiace agli uomini. Egli non cerca affatto la sua gloria.

« In questo momento cerco il favore degli uomini o quello di Dio? La mia intenzione è di piacere agli uomini? Se piacessi ancora agli uomini non sarei servitore di Cristo » *(Gal.,* 1, 10).

Ciò significa due cose: la prima, che è la meno importante: se cercassi di piacere agli uomini, non sarei servitore del Cristo, ossia, se quel che mi guida fosse la preoccupazione della mia gloria, della mia reputazione, non sarei un vero apostolo. Ma v'è qualcosa di più: se infatti piaccio agli uomini, devo incominciare ad allarmarmi, perché v'è motivo di dubitare che io non sia un vero servitore di Cristo. Un vero servitore di Cristo deve spiacere necessariamente, in certi momenti, agli uomini. Chi ha troppa paura di spiacere, passerà il suo tempo a minimizzare le esigenze di Cristo, a svalutarle, per paura di urtare gli uomini. Ma appunto perciò, tradirà il suo messaggio.

La *Lettera ai Galati* è colma di quest'idea:

« Quelli che vogliono guadagnarsi le buone grazie degli uomini sono coloro che vi costringono a farvi circoncidere, al fine unico di non essere perseguitati a causa della Croce di Cristo» (VI, 12).

San Paolo si rivolge a quei cristiani che si lasciano convincere da Ebrei che dicono loro: « Fatevi circoncidere e non sarete più perseguitati ». Essi propongono

un compromesso tra Dio e Mammona, tra Cristo e il mondo: fate questa concessione e non avrete noie. San Paolo risponde: « Essi vi dicono ciò unicamente perché vogliono lusingarvi, non hanno nessuna cura del vostro bene autentico ».

« Questi circoncisi non osservano essi neppure la Legge, ma vogliono che voi riceviate la circoncisione, per gloriarsi nella carne vostra. Dio mi guardi dal gloriarmi, se non nella Croce di Nostro Signore Gesù Cristo. In essa il mondo è crocifisso per me ed io sono crocifisso per il mondo»[2].

Se sono fedele a Cristo, sono per il mondo un oggetto di riprovazione. È impossibile che io possa andar d'accordo con il mondo.

Ricordiamoci di quel che San Paolo intende per il « mondo ». Non è la creazione, la creazione è tutt'intera buona e benedetta da Dio e il cristiano non è in conflitto con essa. Ma per « mondo », egli intende l'insieme delle disposizioni contrarie allo Spirito di Cristo, tutto ciò che è spirito di vanità, spirito di orgoglio, spirito di durezza, spirito di cupidigia. Tutto ciò costituisce quel « mondo » per il quale Cristo non ha pregato. Un cristiano non può essere d'accordo con lo spirito del mondo, perché lo spirito di Cristo e lo spirito del « mondo » sono assolutamente incompatibili. È quindi normale che il cristiano sia oggetto di orrore per il mondo, perché attraverso tutta la sua condotta appare a questi come la sua condanna vivente. E non avendo amore per ciò che il mondo ama, egli giudica il mondo e lo condanna, e ciò riesce intollerabile per il mondo. Perciò appunto il mondo detesta il cristiano.

Il fondamento di questa sincerità è illustrato da San Paolo nella *Prima Lettera ai Tessalonicesi* (II, 4)

« Perché la nostra predicazione non procede né dall'errore né da una intenzione viziosa, ma poiché Dio ci ha reputati

[2] *Gal.*, V, 13-14.

degni di affidarci il Vangelo, così noi andiamo ammaestrando non per piacere agli uomini, ma a Dio che sonda i cuori ».

Essere pienamente sinceri significa agire preoccupandosi unicamente di quel che Dio pensa delle nostre azioni. Significa quindi non assumere atteggiamenti diversi secondo gli ambienti, non pensare in un modo quando si è soli e in un altro quando si è con qualcuno, ma parlare ed agire sotto lo sguardo di Dio che legge nei cuori. Ciò implica uno sforzo per mantenere la propria parola e la propria azione in rapporto con il proprio essere profondo. La sincerità consiste nello sforzo di rendere l'esterno in noi sempre più simile all'interno. Ciò, beninteso, senza provocazione alcuna, ma semplicemente con l'essere ciò che noi siamo, senza falsare la verità per timore di dispiacere agli altri.

A ciò San Paolo oppone l'atteggiamento dei « falsi dottori » che cercano di piacere (II *Cor.,* II, 17) « Noi non siamo come i più; noi non alteriamo la Parola di Dio, ma la predichiamo nella sua purezza qual'essa ci viene da Dio ». I falsi dottori « alterano » la Parola di Dio. Alterare, è quel che fanno gli osti quando mettono acqua nel vino. È quel che fanno anche i falsi dottori; essi alterano la parola di Dio, così quel ch'essi ci offrono non è il vino puro della Parola, ma una mescolanza nella quale sussiste sì una parte di Parola come sussiste purtuttavia un po' di vino nella bevanda che somministrano gli osti, ma affogata in elementi estranei. Essi non predicano il messaggio nella sua purezza. Quel eh' essi offrono non è qualcosa di autentico. Essi non sono guidati esclusivamente dall'obbligo di adempiere alla volontà di Dio.

Questa sincerità presenta due aspetti principali. Il primo aspetto è la purezza dell'intenzione, ossia il fatto di preoccuparsi, nell'agire, del giudizio di Dio, e non del giudizio degli uomini, di agire preoccupandosi più di quel che piace o dispiace a Dio che di quel che piace o dispiace agli uomini. Questo è veramente uno dei

punti essenziali della vita spirituale. Abitualmente, non facciamoci illusioni, noi siamo dominati dalla preoccupazione di piacere o dispiacere agli uomini, preoccupati di mantenere nello spirito di coloro che ci circondano una certa idea ch'essi hanno di noi. E poco ci preoccupiamo invece di quel che siamo agli occhi di Dio ; appunto perciò spesso trascuriamo quel che Dio solo vede : la preghiera nascosta, le opere di carità nascoste. Mentre mettiamo maggior cura in ciò che, pur essendo fatto per Dio, è visto dagli uomini e in cui la nostra reputazione si trova coinvolta. Pervenire ad una sincerità completa, ossia a compiere ugualmente bene ciò che non è visto da nessuno come ciò che è visto dagli altri, significa raggiungere un'altissima perfezione. Eppure è uno dei punti essenziali del Vangelo:

« Quando pregate, non fate come gli ipocriti che son soliti pregare in piedi nelle sinagoghe, per essere visti dagli uomini. Tu, quando vuoi pregare, entra nella tua camera, e chiusa la porta, prega il Padre tuo che è presente nel segreto » *(Matt.*, VI, 5-6).

L'assenza della purezza di intenzioni altera impercettibilmente tutto ciò che compiamo, e facendoci vivere in una semi-ipocrisia, lascia sussistere nelle nostre anime un fondo di disagio.

Ora ciò è inammissibile.

« Ci si consideri dunque come servitori di Cristo e dispensatori dei misteri di Dìo. Ebbene, quel che si esige dai dispensatori è che siano trovati fedeli. Quanto a me, poco m'importa d'essere giudicato da voi o da un tribunale umano. E neppure io mi giudico da me stesso, perché pur non riconoscendo in me colpa alcuna, non mi ritengo per questo giustificato. Il mio giudice è il Signore » *(I Cor.* IV, 4). « Poco importa il modo in cui gli altri mi giudicano, neppure io stesso mi giudico. Io non so quale giudizio possa portare su me stesso. Una sola cosa conta ed è il modo in cui mi giudica il Signore. Un solo giudizio mi preoccupa: è il giudizio di Cristo su di me. Perciò non giudicate nulla innanzi tempo fino a quando non ritorni il Signore che metterà in luce ciò che è nascosto tra le tenebre

e renderà manifeste le intenzioni dei cuori » (/ *Cor.*, IV, 5).

Allora i veri valori verranno resi manifesti, i valori nascosti della carità, dell'umiltà, della preghiera, tutte quelle cose che saranno state compiute solo per Dio, nel segreto, appariranno nel loro splendore abbagliante. Al contrario tutte le opere impure, come sono troppo spesso le nostre, ci appariranno nel loro vuoto, nel loro nulla. I soli beni che conserveremo allora saranno quelle poche cose veramente autentiche che avremo compiute: quelle poche azioni di autentica carità, di autentica preghiera, sottratta allo sguardo degli altri e compiute sotto lo sguardo esclusivo di Dio.

Ciò è vero soprattutto per il missionario. Egli deve compiere la sua missione senza preoccuparsi di quel che pensano gli uomini. « Egli deve vivere nell'onore e nell'ignominia », sia nella buona come nella cattiva reputazione. Il suo dovere è quello di rendere testimonianza alla verità, di dire le cose come sono.

« E per questo che, rivestiti da questo ministero secondo la misericordia che ci è stata concessa, non ci perdiamo di coraggio. Respingiamo lontano da noi tutte quelle cose vergognose che si fanno di nascosto» (// *Cor.*, IV, 1-2).

Tutto ciò che facciamo, lo facciamo pubblicamente, sotto lo sguardo degli uomini.

« Non ci comportiamo con astuzia e non falsiamo la parola di Dio »,

parlando in un modo davanti e in un altro modo dietro ;

« rendiamo invece testimonianza francamente alla verità, raccomandandoci così alla coscienza di tutti gli uomini davanti a Dio. Se il nostro Vangelo è ancora velato, esso è velato per quelli che si perdono, per gli increduli, ai quali il dio di questo secolo (il demonio) ha accecato l'intelligenza, affinché non vedano brillare lo splendore del Vangelo donde s'irradia la gloria di Cristo. Noi non predichiamo qualcosa di nostro, ma Gesù Cristo stesso. Noi non ci diciamo altro che servitori della causa di

Gesù. Perché quel Dio che ha detto: splenda la luce dal seno delle tenebre, è lui che ha fatto brillare la sua luce nei nostri cuori onde noi facciamo risplendere la conoscenza della gloria di Dio » (// *Cor.,* IV, 3).

La missione è la proclamazione ufficiale del Vangelo. L'Apostolo è incaricato dalla Trinità di annunciare al mondo pagano che con la resurrezione di Cristo il tempo della grazia è venuto e che la salvezza è concessa al mondo. La sola cosa da fare è questa proclamazione, questa manifestazione della verità. Non è più il tempo dei calcoli, delle astuzie, dei doppi giochi, della diplomazia. L'apostolo non deve conoscere il sì e no ma soltanto il sì. Deve essere egli stesso tutt'intero un « sì ». Come in Cristo « non si trovano sì e no, ma soltanto sì » (i7 *Cor.,* I, 17), (ossia il compimento delle promesse) così deve essere nell'apostolo »

« Com'è vero che Dio è fedele, la parola che vi abbiamo indirizzato non è sì e no, perché il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che noi abbiamo predicato in mezzo a voi non è mai stato sì e no, in lui non v'è che il sì» (// *Cor.,* I, 18).

In Cristo non v'è che il sì, ossia il Cristo è tutt'intero una testimonianza resa alla Verità. «Giacché quante sono le promesse che si trovano in Dio, in Cristo divengono un sì e solo grazie a Lui l'Amen, il Così sia, viene pronunciato ». (II *Cor., 1,* 20). In lui le promesse di Dio si compiono ed egli rende testimonianza al compimento di quelle promesse.

V'è un *altro aspetto della sincerità,* che riguarda gli altri e che S. Paolo definisce con un'espressione che in lui ritorna spesso, ed è quello della « carità sincera ». Bisogna che la vostra carità sia una carità sincera. In che cosa consiste questa carità sincera? Consiste nel cercare il bene degli altri. Noi desideriamo il loro bene, ma desideriamo anche ch'essi abbiano riconoscenza per il bene che facciamo loro, desideriamo che essi siano contenti di noi, desideriamo di essere stimati. Al nostro

desiderio di bene si mescolano molte cose. La carità veramente disinteressata è quella che fa sì che noi siamo felici quando gli altri divengono veramente migliori e quando essi amano Dio anche se poi non si occupano più di noi.

Ciò corrispondeva per S. Paolo a dei problemi concreti. Si sa che l'avevano accusato d'essere un uomo interessato e avido d'onori. In queste lettere egli si giustifica, dimostrando di non aver cercato nel suo apostolato alcun vantaggio per sé ».

« Credeteci, noi non abbiamo fatto torto a nessuno, non abbiamo rovinato nessuno, non abbiamo sfruttato nessuno »...

(È certo dunque che l'avevano accusato di tutto ciò)

« non dico ciò per condannarvi; voi siete nel nostro cuore per la vita e per la morte. Vi parlo con tutta franchezza » (// *Cor.,* VII, 2).

E altrove:

« Ho commesso una colpa se ho spogliato altre chiese ricevendo un salario per servire voi? Trovandomi in mezzo a voi e nel bisogno, non sono stato a carico di nessuno. Mi son guardato dall'essere a carico vostro in qualsiasi cosa e me ne guarderò tuttora » (// *Cor.,* XI, 9).

Nella *Prima Epistola ai Tessalonicesi* insiste sul fatto che avrebbe potuto aver diritto a certi onori e che pure non li ha chiesti.

« La gloria umana non l'abbiamo cercata né presso voi né presso altri. Se, come apostolo di Cristo, avremmo potuto esigere qualche autorità, siamo stati invece pieni di condiscendenza in mezzo a voi, e come una nutrice circonda di tenere cure i suoi bimbi, così, nel nostro affetto, avremmo voluto darvi non solo il Vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, tanto cari ci siete divenuti. Abbiamo predicato tra voi il Vangelo lavorando giorno e notte per non essere a carico di nessuno di voi. Siete testimoni voi, e lo stesso Iddio, come sia stata santa la nostra

condotta verso di voi; e sapete che siamo stati per voi quel che un padre è per i suoi figli, scongiurandovi di camminare in un modo degno di Dio » (II, 6-12).

Non bisogna cercare gloria alcuna? Bisogna respingere qualsiasi gloria? « Non cerco la gloria mia, ma la gloria di colui che m'ha inviato »[3], dice Nostro Signore. San Paolo è obbligato, in certi momenti, a prendere la propria difesa, e, come dice, a « glorificarsi ». « Se anche mi glorificassi ancora un poco, per l'autorità che il Signore mi ha dato per la vostra edificazione, non me ne verrebbe motivo di confusione » (II *Cor.*, X, 8). E ancora (XI, 16): « Vi ripeto: nessuno mi consideri un insensato; e se no, accettatemi come tale, onde anch'io mi glorifichi un poco ». E un poco più in là: « Dal momento che tanti si glorificano secondo la carne, anch'io mi glorificherò secondo la carne, e voi che siete sensati sopporterete volentieri gli insensati ». Si difende, perché denigrando e attaccando lui, viene attaccato il messaggio stesso di cui egli è depositario; non può tollerare di essere criticato e combattuto lui, perché rischia di essere così ostacolata la Parola stessa di Dio. È dunque costretto a ristabilire la verità mostrando che si ha torto a rivolgergli accuse ingiuste, perché tali accuse finirebbero per pesare sulla stessa parola di Dio, ne verrebbe cioè svalutata appunto quella Parola.

Ma questa difesa egli la compie solo perché vi si sente obbligato dalla condiscendenza verso quei Corinti che annettono importanza a queste cose. Per lui in realtà tutto ciò non ha importanza. Che sia ebreo, figlio d'ebrei... son cose che per lui non contano nulla. Ma egli si trova in presenza di gente che vi annette importanza e perciò, dovendosi adattare, in qualche modo, alla loro meschinità spirituale è indotto ad annettervi lui stesso una certa importanza, anche se in fondo non gliene attribuisce affatto*. Ciò pone tutta la questione

s *Giov.*, VII, 50.

[4] Vedi Bultmann, *op. cit.*, pag. 29 e segg.

dei mezzi umani nell'apostolato; certo in verità è che il regno di Dio si realizza nella potenza di Dio. Perché i missionari sono indotti allora a cominciare dal fondare università dove insegneranno le matematiche o dalla pratica di una carità puramente materiale? Forse che il regno di Dio deve essere instaurato attraverso questi mezzi? No, ma soltanto attraverso la proclamazione della Parola. Resta però il fatto che una preparazione umana renderà più valido il messaggio. Non che ciò riguardi la qualità stessa del messaggio. La Parola di Dio resta la Parola di Dio. Ma se viene presentata male, la Parola di Dio verrà disprezzata.

Ma San Paolo lo fa con molta ironia. Non prende sul serio tutto ciò; mette soltanto le cose al loro posto, e pur essendo obbligato a rivendicare le proprie doti umane non vi attribuisce maggiore importanza di quanta non ne abbiano effettivamente. Esse non sono l'essenziale. Solo la grazia di Dio converte i cuori. Ma — e per il missionario ciò è capitale — esse gli consentono di far uso dei suoi mezzi umani, di servirsene liberamente, senza tuttavia esserne schiavo. Bisogna farne uso, e sarebbe assurdo trascurarle. Ma non bisogna attribuirvi troppa importanza. La Parola di Dio non è legata ad esse: essa agisce attraverso l'efficacia della parola, della preghiera, e dei mezzi soprannaturali.

Così le cose sono ben gerarchizzate. Dopo aver detto : « Se tanti si glorificano secondo la carne, anch'io ne son capace », San Paolo aggiunge : « Se devo gloriarmi, mi glorierò della mia debolezza ». La mia vera gloria dunque non sono i doni umani che posso avere, ma la potenza di Dio che agisce in me. E tale gloria non è una gloria che si riversi su di me, ma che si riversa tutta su Dio. Quel che faccio di grande infine, non sono i miserabili mezzi umani che posso mettere a servizio della Parola; quel che faccio di grande è che la Parola di Dio opera in me e attraverso me; e di ciò non devo gloriarmi, perché tutta la gloria spetta a Dio. La gloria spetta a Colui che merita davvero la gloria.

« Quanto alla mia persona, io non mi glorio che della mia debolezza; certo se volessi gloriarmi non sarei un insensato...; preferisco gloriarmi delle mie debolezze perché la potenza di Cristo abiti in me, e perciò appunto mi compiaccio nelle debolezze e negli obbrobri, perché quando sono debole, proprio allora sono forte » (// *Cor.*, XIII, 5-6).

CAPITOLO QUARTO

LO ZELO

« Oh! se foste capaci di sopportare un poco di follia da parte mia! Ma sì, che mi sopportate. Io ho concepito per voi una *gelosia* (o uno zelo) di Dio perché vi ho fidanzato a un unico sposo per presentarvi a Cristo come una vergine pura » (// *Cor.,* XI, 1-2).

Il sentimento qui descritto è quella divina gelosia da cui San Paolo è preso nei confronti delle chiese che ha conquistato al Cristo, che ha « fidanzato » con Lui, e verso le quali nutre una suscettibilità gelosa che non gli consente di rassegnarsi ch'esse siano infedeli alle promesse del loro fidanzamento, e che l'alleanza da esse contratta con il Cristo possa rompersi in alcun modo. Dobbiamo precisare in cosa consista questa gelosia. Perché da un lato « gelosia » suscita nel nostro spirito echi sgradevoli. Nel Nuovo Testamento stesso la gelosia è presentata come il non voler ammettere presso gli altri perfezioni che noi non possediamo e questa deve essere considerata come una delle maggiori deformazioni del cuore umano. Ma la Scrittura adopera quest'espressione di « gelosia » per designare qualcosa di affatto diverso, qualcosa che ha una grandezza religiosa, ed essa l'attribuisce in particolare e soprattutto a Dio.

Dobbiamo infatti ricordare che, secondo la Scrittura, « Dio è un Dio geloso » *(Ez.*, XXXIV, 14). Questa espressione che ci può sorprendere, al pari di quella della « collera di Dio », è un modo assai concreto di tradurre un aspetto del Dio vivente, la sua esigenza di non ammettere compartecipazioni nei cuori. Qui bisogna intendersi bene: non ammettere compartecipazioni nei cuori significa da parte di Dio non ammettere nei cuori una suddivisione di quella adorazione che spetta a Lui solo; ciò non significa all'atto che gli affetti umani, secondo l'ordine loro e nel loro limite, non possano avere un posto nei cuori. Ma nessuno, assolutamente, deve competere a Dio il posto cui Lui solo ha diritto, il primo, l'adorazione. Ossia nessuna creatura deve essere trattata come Dio.

Ciò è importante per dare subito al concetto di zelo tutta la sua dimensione e la sua grandezza. Molte parole del Nuovo Testamento si trovano degradate nel linguaggio moderno. Nulla è più degradato della parola « carità », nulla è più degradato della parola « edificazione » e nulla è più degradato della parola « zelo », quando la si svuoti della sua sostanza teologica. Bisogna spazzar via queste immagini e associazioni d'idee per restituire allo zelo il suo carattere eminente, che è quella divina « gelosia » per la quale Dio non tollera che l'amore per Lui sia spartito. Applicato all'uomo lo zelo è l'atteggiamento di colui che prende la parte di Dio, e che non ammette che l'amore di Dio non gli sia reso, che Dio non sia amato come merita di esserlo, e che soffre di vedere l'infedeltà degli uomini verso Dio. Ciò dà allo zelo la sua base, e lo congiunge direttamente all'amore. Si può dire che lo zelo è un amore bruciante, un amore ombroso, esigente.

D'altra parte, in questo, la Scrittura si ispira a quella forma di gelosia che, nell'o?dine umano e nella sua forma più alta, è pur legittima e grande, ed è la gelosia reciproca dello sposo e della sposa, in quanto non accettano compartecipazioni, e non ammettono che l'amore una volta donato possa poi essere ritirato o

spartito. È un sentimento nobile nella sua sostanza, in quanto è l'espressione stessa dell'unicità dell'amore umano. È questo il sentimento che la Scrittura trasporta sul piano dell'amore divino, in quanto tutta la Scrittura ci dimostra come l'alleanza di Jahvè con il popolo d'Israele, di Cristo con l'anima, sia anch'essa un'unione unica, esclusiva e irrevocabile. Tutte le immagini e i sentimenti dell'amore umano sono trasposti sul piano dell'amore divino per esprimerne le esigenze.

Il primo passo dove compare la gelosia di Dio nella Scrittura, si trova nel *Libro dell'Esodo* (XX, 5)[1] a proposito della proibizione di costruire idoli.

« Non farai immagini scolpite, né figura alcuna di ciò che è in alto, nel cielo, o in basso, sulla terra. Non ti prosternerai davanti ad esse, né le servirai. Perché io, Jahvè, il tuo Dio, sono un Dio geloso ».

Il testo è di una chiarezza perfetta. La gelosia di Dio significa che Dio non ammette idoli. « Tu ti prosternerai solo davanti a me ». Dio non ammette che mai si faccia di creatura alcuna un idolo. Egli è geloso, da questo lato, del suo onore, d'una gloria che appartiene a Lui. V'è tutto un ordine di disposizioni in noi, che Dio riserva per sé e che noi non abbiamo assolutamente il diritto di trasferire mai su alcuna creatura.

Ciò lo troviamo espresso assai di frequente nei Profeti che insistono su questa esigenza di Dio nei confronti del suo popolo. Dio non accetta assolutamente che quel popolo, con il quale ha contratto un'alleanza particolare, e del quale Egli è Dio, possa lasciarsi sedurre da idoli stranieri. Questa seduzione, secondo la parola che impiega assai spesso la Scrittura, è, in senso proprio « l'adulterio » del popolo, o, secondo un'altra espressione usata da Ezechiele, la sua « prostituzione » (XVI, 38). È il famoso passo, il ffiù bello di tutti i passi su questo tema dell'alleanza, dove Jahvè ricorda ad Israele come

[1] Vedi anche *Ex.*, XXIV, 14; *Deut.*, XXXII, 16; *Giosuè*, XXIV, 19; *Sai.*, LXXVIII, 57.

essa non fosse che una povera fanciulla abbandonata nel torrente. Egli l'ha presa e le ha conferito la sua bellezza:

« Il tuo nome si è diffuso tra le nazioni a causa della tua bellezza; essa infatti era perfetta in grazia del mio splendore che io avevo riversato su di te. Ma tu hai riposto la tua fiducia nella tua bellezza e ti sei prostituita, grazie al tuo nome; hai prodigato i tuoi amori a tutti i passanti, abbandonandoti loro. Hai preso tutte le tue vesti e ne hai fatto alture dai colori vivaci e lassù ti sei prostituita» *{Ez-*, XVI, 14).

Le alture, allusione all'idolatria, erano i boschi sacri nei quali era reso un culto agli idoli.

« Oh, come ha da essere debole il tuo cuore — oracolo di Jahvè — se hai potuto fare tutto ciò... per questo ti giudicherò secondo la legge delle donne adultere, e farò di te una vittima sanguinante del furore e della gelosia » (.Ez., XVI, 30-36).

In queste espressioni si sente tutta la violenza dell'amore di Dio, tutta quella violenza del Dio biblico che scandalizza i farisei, i razionalisti i quali vi vedono dell'antropomorfismo, e preferiscono un Dio del tutto astratto, che non li disturba, e se ne sta nel suo cielo[2]. Ma il Dio della Scrittura non è così! È un Dio che ama, e quando si ama non si ammettono le infedeltà di colui che si ama... e qui precisamente si manifesta quella violenza dell'amore di Dio, che non ammette il tradimento delle anime ch'egli ama, e che non si rassegna al peccato. Se noi infatti ci adattiamo così facilmente ad offendere Dio, Lui non si adatta, Lui non accetta i nostri peccati. Per Dio, secondo la grande idea di Guardini, v'è in ciò, misteriosamente, una reale sofferenza[3]. Se è vero in un certo senso che Dio non può soffrire, è pur vero d'altra parte che v'è qualcosa in Dio che corrisponde a ciò che noi chiamiamo « sofferenza » ed è questa impossibilità di accettare l'infedeltà, di rassegnarvisi. Dio infatti è il Dio puro, il Dio santo, con il

[2] Jacques Rivière, A *la trace de Dieu,* pag. 32.
[3] *Le sérieux de l'amour divin,* « Dieu vivant », XI, pag. 17 e segg.

quale qualsiasi peccato è incompatibile, e in particolar modo i peccati delle anime che Egli si è scelte, riservate e che ha colmato di beni.

Questa gelosia di Dio, s'esprime con tutta la sua violenza innanzitutto nel castigo che Dio fa pesare sull'infedele. Lo vediamo nel capitolo d'Ezechiele e lo ritroviamo nel *Libro d'Osea:*

> « Ecco perché chiuderò il suo cammino con rovi, innalzerò un muro, ed essa non troverà più i suoi sentieri. Inseguirà i suoi amanti e non li raggiungerà; li cercherà e non li troverà. Poi dirà: Andrò e ritornerò dal mio primo marito, giacché ero più felice allora di adesso. Essa non ha riconosciuto che sono stato io a darle il frumento, il vino nuovo e l'olio, io a moltiplicare l'argento e l'oro ch'essi hanno adoperato per Baal »... *(Osea,* II, 9).

Ma se Dio castiga il suo popolo, non lo fa mai in modo definitivo, perché, in realtà, egli non cerca il piacere della vendetta : per Lui la vendetta non ha sapore alcuno. La sola cosa ch'egli desidera è di guadagnare i cuori e di convertirli. Perciò il castigo, nelle sue mani, è sempre soltanto lo strumento per cercar di ricondurre l'infedele a prender coscienza della sua infedeltà attraverso quella sofferenza che già è nel rimorso o nelle prove che possono seguire. Come abbiamo visto nel passo appena citato nell'infedele si risveglia questo pensiero: « Andrò e ritornerò verso il mio primo marito, perché ero più felice allora di adesso ». Il castigo consiste dunque nel far provare all'infedele l'amarezza della sua infedeltà per tentare di ricondurlo. Sono queste le astuzie dell'amore di Dio, attraverso le quali, all'agguato in ogni anima, egli tenta ora con le prove ed ora con le gioie, di conquistarla e di guadagnarla.

Uno degli aspetti più misteriosi di queste astuzie divine è il modo in cui Dio eccita la gelosia. Per riuscire a ricondurre a sé l'infedele. Egli finge di averlo dimenticato, di mostrar interesse per un altro, in modo da eccitare la sua gelosia. Lo troviamo nel *Deuteronomio,* dove Dio dice:

« Jahvè ha visto gli abbandoni di Israel e se n'è indignato, provocato dai suoi tigli e dalle sue figlie. Egli ha detto: Nasconderò a loro la mia faccia e vedrò quale sarà la fine loro; giacché è una razza perversa di figli nei quali non v'è buona fede. Hanno suscitato la mia gelosia per mezzo di ciò che non è Dìo, mi hanno irritato con i loro falsi idoli, ed io susciterò la loro gelosia per mezzo di ciò che non è un popolo, li irriterò per mezzo di una nazione insensata» *(Deut.,* XXXII, 21)[4].

Ossia, volgendo la sua faccia e facendo credere di abbandonarli. Egli susciterà in loro il timore di non essere più il popolo prediletto da Dio.

San Paolo ha ripreso questo concetto nella *Lettera ai Romani,* che è fondamentale per il mistero del giudaismo.

«Chiedo dunque: si sono forse inciampati essi (i Giudei) per cadere per sempre? (ossia: la loro apostasia è definitiva?). No di certo, ma a causa della colpa loro la salvezza è arrivata ai Gentili in modo da suscitare la gelosia d'Israele. Perché se il loro errore ha rappresentato la ricchezza del mondo, e il loro abbassamento la ricchezza dei Gentili, che cosa non sarà mai la loro pienezza! In verità, vi dico, a voi cristiani nati nella gentilità, io stesso, in quanto apostolo dei Gentili, mi sforzo di rendere il mio ministero glorioso al fine di suscitare, se possibile, la gelosia di quelli del mio sangue »...

(E san Paolo si inserisce egli pure nel gioco di Dio ! Egli pure cerca di rendere gli Ebrei gelosi occupandosi appunto dei pagani, in modo da provocare la gelosia dei Giudei, e che venga il momento in cui si sentano furiosi d'essere abbandonati, e ciò dia loro il desiderio che ci si occupi di loro). « Perché se la ripulsa loro è stata la riconciliazione del mondo, che altro sarà il loro riscatto se non la resurrezione del mondo? » *(Rom.,* XI, 11).

Quello zelo che è innanzitutto di Dio, quella gelosia che è innanzitutto divina, ed è il rifiuto che la gloria

* Vedi *Isaia,* IX, 6; LUI, 15.

di Dio sia condivisa da qualcun altro, è lo stesso sentimento che gli amici di Dio provano a loro volta per Dio, poiché avendo capito quel ch'è Dio, essi non ammettono più che il suo onore sia misconosciuto. Avere lo zelo di Dio significa non rassegnarsi a che la sua volontà non sia fatta e il suo nome non sia santificato. Nell'Antico Testamento vediamo un certo numero di personaggi che hanno avuto questo zelo di Dio. Tra questi il più antico è Finees, che compare in una scena violenta, brutale, sanguinosa, al modo di certe scene dell'Antico Testamento, ma animata appunto da questa violenza dell'amore di Dio *(Numeri,* XXV, 10). Costui vede un uomo di Israele condurre nel campo di Israele una donna madianita, ossia pagana. Ora, la legge ebraica proibiva assolutamente a un ebreo di sposare una pagana, e nel gesto di quell'uomo v'era qualcosa che a rigor di termini era sacrilegio : e solo dal punto di vista del sacrilegio assume tutto il suo significato. Si trattava d'una macchia che pesava sul popolo, d'una complicità con l'idolatria.

« A quella vista tutta l'assemblea dei figli di Israele piangeva all'ingresso della tenda della riunione (al pensiero che il popolo di Dio era macchiato). Vedendo ciò Finees, figlio d'Eleazar, figlio d'Aronne il sacerdote, si levò in mezzo all'assemblea, prese una lancia, seguì l'uomo di Israele nel retro della tenda e li trafisse ambedue. Allora s'arrestò la piaga tra i figli di Israele ».

Jahvè tiene alla purezza del suo popolo e Finees ha ben compreso ciò, e a causa di ciò egli è stato come l'espressione violenta della vendetta di Dio, che non tollera che la sua sposa sia macchiata, e Jahvè lo loda di quel ch'egli ha chiamato « la mia gelosia ».

« Finees ha distolto il mio furore da sopra i figli d'Israele perché è stato animato dalla mia gelosia. Ed io nella mia gelosia non ho dovuto sacrificare i figli d'Israel ».

Questa scena, nella sua violenza, fa sentire di quale natura sia l'esigenza divina.

Un secondo personaggio che rappresenta potentemente la gelosia di Jahvè è il profeta Elia, anche lui grande profeta della santità di Dio[5]. Nel *Libro dei Re* (XIX, 9) Elia perseguitato entra in una caverna e vi passa la notte.

« La parola di Jahvè gli fu rivolta e disse: "Cosa fai qui Elia?". Egli rispose: "Ero pieno di gelosia per Jahvè, il Dio degli eserciti, perché i figli d'Israele hanno abbandonato la vostra alleanza, rovesciato i vostri altari e ucciso i vostri profeti. Io solo sono rimasto fedele ed essi cercano di togliermi la vita". Dice Jahvè: "Esci e tienti sulla montagna in presenza di Jahvè, perché Jahvè sta per passare". — Jahvè fu preceduto da un vento forte e violento che devastava la montagna e le rocce: ma Jahvè non era in questo vento. Dopo il vento vi fu un terremoto. Ma Jahvè non era in esso. Dopo il terremoto venne un fuoco, ma Jahvè non era nel fuoco. E dopo il fuoco un sussurro dolce e leggero. Quando Elia l'intese, s'avvolse il volto nel mantello, e uscito, si tenne sulla soglia della caverna. Ed ecco che una voce gli si fece sentire e disse: "Cosa fai qui Elia?». Rispose egli: "Fui pieno di zelo per Jahvè, il Dio degli eserciti, perché i figli di Israel hanno abbandonato la vostra alleanza, rovesciato i vostri altari, ucciso i vostri profeti. Io solo sono rimasto ed essi cercano di togliermi la vita» (/ *Re*, XIX, 9-14).

Così Jahvè si manifesta in quel soffio leggero che è l'espressione della natura semplice e spirituale di Jahvè, a colui che è geloso del suo onore. « E sono rimasto io solo ». Questo passo sarà ripreso anche nel Nuovo Testamento e san Paolo lo applicherà a quei pochi giudei che sono stati fedeli al Cristo *(JRotn.*, XI, 2-4). « Quando tutto il popolo s'è distolto dall'alleanza, noi soli siamo rimasti, ma poiché noi, noi soli siamo rimasti, v'è dunque una parte d'Israele che continua a difendere i diritti di Dio e ad esser fedele alla sua alleanza ».

[5] Elia è avvicinato a Finees in / *Macc*, II, 54-59.

Lo zelo compare ancora in un versetto di salmo che ha una particolare importanza. È il *Salmo* LXVIII, 10 :

Lo zelo della tua casa mi divora
e gli insulti di coloro che ti insultano ricadono su di me.

Sottolineiamo innanzitutto questa magnifica chiusa : « Gli insulti di coloro che ti insultano ricadono su di me », ossia : tutto il disprezzo di cui Dio è oggetto, il salmista lo sente egli stesso*. Ma la prima parte soprattutto è la stessa espressione che Cristo riprenderà in *Giovanni* (II, 17) quando caccerà i mercanti dal Tempio :

« La Pasqua degli ebrei era prossima e Gesù salì a Gerusalemme. Trovò nel Tempio mercanti di buoi, di pecore e di colombi. Fattasi una frusta con delle corde li cacciò tutti dal Tempio assieme alle loro pecore e ai loro buoi. Buttò via il denaro degli agenti di cambio, e rovesciò i tavoli. Disse ai mercanti di colombi: Portate via di qui. Non fate della casa del Padre mio una casa di mercatura. E i discepoli si ricordarono che sta scritto : Lo zelo della tua casa mi divora ».

Non si deve. tollerare che la casa di Dio, il tempio di Dio divenga il luogo di un commercio del denaro, che la Chiesa di Dio sia trasformata in un'impresa in qualche modo interessata, che la Chiesa di Dio sia corrotta. Cristo non tollera che la casa del Padre suo sia profanata. E il tempio si sa, è in tutta la Scrittura, l'immagine della Chiesa. Più che di un tempio di pietra si tratta in verità d'un tempio fatto di pietre viventi, del tempio della Chiesa.

Cristo non ammette la profanazione del suo tempio ed è sempre pronto a riprendere la frusta del Vangelo per scacciare i mercanti. In questa collera divina, in questa esigenza divina v'è un aspetto che talvolta siamo portati a misconoscere: noi ci rassegnamo troppo facilmente alle macchie della Chiesa, alle mediocrità del cristianesimo; vi ci facciamo troppo l'abitudine; mentre

[6] La parola è applicata da San Paolo a Cristo *(Rom.,* XV, 3).

un'anima che ha dello zelo non si adatta a nulla. Lo dice Péguy nella sua prima Giovanna d'Arco: « È qualcuno che non si è mai rassegnato a nulla »[7].

Non ci si può rassegnare al peccato, alle infedeltà dei cristiani. La Chiesa è la sposa di Cristo « come una vergine pura ». Quando si vede la Vergine pura, fidanzata del Cristo, sviata dai seduttori, chiunque siano, quando si vede un'anima sviata dalla fede perch'essa ascolta i falsi profeti, il cuore cristiano si spezza, e non vi si rassegna, non accetta, non sopporta.

È questo il sentimento che anima San Paolo in tutta la *Seconda Epistola ai Corinti.* Quei Corinti egli li ama come suoi figli, come coloro ai quali egli ha donato il Cristo. Ed ecco che dei falsi profeti son passati da Corinto, hanno fatto presa su quelle anime con bei discorsi. San Paolo non li riconosce più. Non v'è più l'accordo, tra loro e lui è calata un'ombra, perché una ombra è scesa tra il Cristo e loro. Egli non accetta ciò. E come pazzo. Certi passaggi della sua Epistola sono veramente divorati dalla passione. Si ha l'impressione che la violenza della gelosia divina passi nel suo cuore[8].

Questa violenza d'altra parte, s'accompagna in Dio ad una grande misericordia, secondo la bella espressione di Jacques Rivière: « l'estrema esigenza e l'estrema indulgenza insieme ». Ma non bisogna che l'estrema indulgenza vada disgiunta dall'estrema esigenza; bisogna cioè che tra le due ci sia simultaneità. Certo bisogna perdonare settantasette volte sette. Dio è pronto a perdonare ai più grandi peccatori, ma ciò non significa ch'egli si rassegni al peccato. E se qualcuno ha potuto notare che Cristo frequentava peccatori e cortigiane è anche vero che in Lui non vi è mai la minima complicità con il peccato dei peccatori e con il peccato delle cortigiane".

[7] *Jean. d'Are,* IH, 2, 2; ed. de la Plèiade, pag. 1059.

[8] Vedi Origene, *Hom. Ex.,* **Vili,** 5, « Sources chrétiennes », pagg. 197-198.

[9] Vedi Mauriac, *Vie de Jesus,* pag. 76. Questo passo notevole di Mauriac è stato criticato da Jean Massin, *Le festin chex Levi,* pag. 47 che manifesta così la fondamentale deviazione del suo pensiero.

È un'illusione credere che il fatto di avere complicità con il peccato costituisca un mezzo per conquistare il peccatore. Ciò non significa tuttavia che non si possa avere un immenso amore e una grande indulgenza per i peccatori, una misericordia senza fine, ma questa misericordia ha valore solo quando essa è in qualche modo qualcosa di inflessibile. La sola cosa che faccia del bene a coloro che noi amiamo è ch'essi sentano che in fondo noi siamo inflessibili, e ciò ch'essi preferiscono in noi è che noi sappiamo resistere loro. Perché allora noi siamo diversi da loro e rappresentiamo qualcos'altro da quel ch'essi sono e che, spesso, li disgusta. Quel che a noi domandano è di poter continuare ad ammirarci, anche se l'ammirazione ch'essi possono avere per noi è un perpetuo rimprovero; ma essi amano l'esistenza di questo rimprovero ed è proprio ciò quello che si attendono da noi.

Possiamo ora rileggere quel passo del *Capitolo XI* dal quale siamo partiti e dove questo termine di gelosia si carica di tutta la ricchezza dell'Antico Testamento. « Oh se poteste sopportare da parte mia un poco di follia! ». (Non parlerà più secondo ragione, ma come un folle d'amore).

« Ma sì, che mi sopportate. Ho concepito per voi una gelosia di Dio, perché vi ho fidanzato ad un unico sposo per presentarvi al Cristo come una vergine pura. Ma temo assai che come Eva fu sedotta dall'astuzia del serpente, così i vostri pensieri si corrompano e perdano la loro semplicità nei confronti di Cristo, giacché se qualcuno viene a predicarvi un altro Gesù oltre quello che noi vi abbiamo predicato, o se ricevete un altro Spirito o un altro Vangelo oltre quello che avete abbracciato, voi lo sopportereste benissimo. Certo so di essere inferiore agli apostoli per eccellenza! ».

(E accusa se stesso; è colpa sua s'essi sono stati infedeli, egli non ha saputo imporsi abbastanza, è stato in forza di tutti i difetti che hanno fatto schermo se non ha potuto conquistarli).

« Ho forse commesso un errore, se abbassandomi per elevarvi vi ho annunciato gratuitamente il Vangelo di Dio? Eppure ho spogliato altre chiese, accettando da esse un salario per potervi servire. Come è vera la verità di Cristo, io vi assicuro che questa gloria non mi sarà tolta ».

(Egli è divorato dall'inquietudine interrogandosi se sia per colpa sua. E allora, dal momento che dopo tutto i Corìnti si lasciano trattare senza riguardi dai cattivi profeti anche lui parlerà e dirà tutto ciò che pensa).

« Voi tollerate senza difficoltà che vi si renda schiavi, che vi si divori, che vi si saccheggi, che vi si tratti con arroganza, che vi si colpisca in viso, lo dico a me stesso per mia vergogna ».

(Se avessi saputo che vi sareste lasciati trascinare da falsi profeti, anch'io avrei usato meno riguardi con voi, e vi avrei detto più chiaramente tutto il mio pensiero e sarei stato fin dal principio più esigente). « Sono stato troppo debole con voi », avrei dovuto essere più energico, esigere di più da voi. E così vi siete lasciati sviare dai cattivi profeti. Ma così non può continuare.

« Sono stato insensato perché voi mi avete costretto. Sarebbe stato dovere vostro di difendermi perché io non ero inferiore in nulla a quelli che sono Apostoli. Per conto mio, mi consumerei volentieri tutt'intero per le vostre anime, dovessi pure, amandovi maggiormente, essere da voi meno amato. Bene, io non vi sono stato a carico, ma, uomo astuto, ho usato artifìci per sorprendervi »[10].

Importante per noi in questo passaggio dal punto di vista dello zelo apostolico è che San Paolo identifica completamente la sua causa con quella di Dio, ossia che praticamente, questo dramma tra i Corinti e Dio è nello stesso tempo un dramma tra lui e i Corinti. Effettivamente egli non può avere con loro rapporti trasparenti se non nella misura in cui essi sono in pace con Dio

1° *li Cor.*, XI, 1; XII, 15.

e sono fedeli. Ciò appare chiarissimo in quel passo che sta all'inizio *dell'Epistola ai Corinti* (II, 4) dove con tutta semplicità san Paolo apre il suo cuore e spiega il malinteso che sta ora tra di loro.

« Mi son dunque ripromesso di non ritornare da voi nella tristezza, perché se vi rattristo, da chi, a mia volta, potrò attendermi gioia? Non forse proprio da colui che ho rattristato? Vi ho scritto come vi ho scritto per non ricevere tristezze da parte di coloro che dovrebbero procurarmi gioia, avendo la certezza che voi tutti fate vostra la gioia mia, giacché è stato nell'angoscia del cuore e con molto pianto che io vi ho scritto, non con il proposito di rattristarvi, ma per farvi conoscere l'amore che ho per voi ».

Sono quasi complicazioni sentimentali!... Sono sì complicazioni, ma tuttavia di natura puramente soprannaturale, puramente divine. In realtà San Paolo vuole che, quando arriverà presso i Corinti, questi gli procurino gioia; ma poiché i Corinti sono stati infedeli, egli deve dapprima procurare loro dolore, deve cioè rattristarli, dicendo loro tutto ciò che pensa; perciò stesso li rattrista, ma desidera ch'essi comprendano bene che egli li rattrista solo per il bene loro e per far sì ch'essi si convertano. Egli li ha rattristati dunque non perché non li amasse, ma al contrario perché li ama e desidera interamente il bene loro; e soffre molto perché i Corinti non hanno capito ciò e conservano un certo risentimento verso di lui.

La grande lezione che si deve trarre da questa pagina è che il vero amore deve renderci capaci di dispiacere a coloro che amiamo, quando ciò sia per il loro bene. Questo è il centro di tutto il dramma. Paolo deve recar dolore ai Corinti perché deve richiamarli al loro dovere e mostrare ad essi la loro infedeltà. Ed è appunto ciò ch'egli spiega: « Non per il desiderio di rattristarvi vi ho scritto, ma per farvi conoscere l'amore che ho per voi. Così, benché con la mia lettera vi abbia rattristato io non me ne pento più, anche se prima me

ne pentii » (// *Cor.,* VII, 8). Ha paura d'essersi spinto troppo oltre, ma sa che tutto s'è sistemato e non se ne pente più.

« Vedo che questa lettera vi ha rattristato, fosse per un solo momento; io gioisco da quel momento non per la tristezza che avete provato, ma perché la tristezza, vi ha portato alla penitenza, poiché voi siete stati rattristati in nome di Dio. La tristezza in nome di Dio produce infatti un pentimento salutare » (// *Cor.,* VII, 9).

Si vide bene l'insieme della posizione di San Paolo; nonostante questa complessità di sviluppo, in fondo essa è semplice ; i Corinti sono stati infedeli. Paolo ne è stato sconvolto. Egli lo ha rimproverato loro ma i Corinti l'hanno preso in mala parte. Paolo ha paura di essere stato troppo eccessivo. Ma ora i Corinti hanno capito che questi rimproveri erano destinati a far fare loro penitenza, e allora Paolo li ritrova veramente e ritrova con loro la sua pace e la sua gioia.

Ciò che dobbiamo sottolineare in San Paolo innanzitutto è il disinteressamento totale. « Vi ho fidanzato a Cristo come una vergine pura ». Ricordiamoci di ciò che dice l'apostolo San Giovanni a proposito di Giovanni Battista : « L'amico della sposa si rallegra quando ascolta la voce della sposa ». È la stessa idea. L'apostolo non cerca nulla per sé. Egli è soltanto geloso della gelosia di Dio. La sola cosa che ha importanza per lui è che le anime amino Dio. Nella misura in cui si rende conto che vi sono influenze cattive si sente obbligato a lottare contro queste influenze per cercare di sottrar loro le anime. Interviene a un certo momento un elemento personale; ma si sente che san Paolo ne soffre. La sola cosa che desidera in realtà è che le anime appartengano a Cristo. Quando le sue Chiese sono fedeli anche lui è nella gioia perfetta e non domanda altro. Il resto gli è indifferente. Tutta la sua ricompensa è là. Nulla dunque che rassomigli ad un certo imperialismo, al minimo spirito di dominazione esercitato sulle anime e sulle Chiese. Nulla, da questo punto di vista,

è più lontano dal cuore di San Paolo di quella dominazione clericale che è una caricatura del vero zelo apostolico; si devono amare le anime solo in nome di Cristo e mai, in nessun modo, per sé e non si deve fare mai nulla per trattenerle a sé, ma amarle tanto da godere del bene loro, anche se non siamo noi lo strumento di tale bene. Questo è il punto essenziale e il segno stesso dell'amore disinteressato, giacché bisogna rallegrarsi veramente quando viene esercitata una buona influenza e non pretendere mai di accaparrare un'anima. Questo è fondamentale. Altrimenti noi cerchiamo noi stessi e ciò corrompe la purezza dello zelo apostolico. Ma ciò non significa affatto che non si debba combattere contro le influenze nefaste. La questione è tutt'altra, e non bisogna tollerare che un'anima di cui si ha responsabilità e che, in un modo o in un altro è in rapporto con noi, sia preda di cattive influenze. Tanto dobbiamo rallegrarci di tutte le buone influenze, senza spirito di accaparramento, altrettanto dobbiamo combattere per strappare le anime a influenze che giudichiamo cattive. Bisogna che la sposa di Cristo non diventi adultera, dobbiamo avere quella sensibilità, quella suscettibilità che ci fa percepire, in certo modo, che ci fa sentire quelle infedeltà. Che cos'è il seduttore? È, in termini precisi, Satana, ch'era angelo di luce, e che sotto le parvenze del bene distrae un'anima dal suo vero bene. Talvolta persino, sotto le apparenze del bene egli la distoglie da quello ch'è il suo vero bene, la sua strada, per una strada scadente, ch'è in fondo, un'infedeltà. Bisogna che noi sappiamo difendere le anime contro loro stesse e questo appunto è lo zelo apostolico.

Questo zelo è ispirato innanzitutto dall'amore di Dio, ma anche dall'amore delle anime. Sappiamo molto bene che essere fedeli alla loro vocazione, essere fedeli all'amore di Dio è la loro vera felicità, è ciò che le farà pienamente fiorire. Dobbiamo aiutare gli altri ad essere fedeli a se stessi. Aiutarli a non sciupare se stessi, aiutarli a restar fedeli verso ciò che è la loro vocazione più profonda e al richiamo di Dio ch'è in loro. Ciò

significa difendere nello stesso tempo i diritti di Dio sulle anime e il vero bene delle anime. Soltanto che tutto ciò deve essere sentito in modo affatto spirituale e sacro, e al tempo stesso con un certo grado di intensità spirituale, perché l'amore di Dio è un fuoco divorante: è questo lo zelo spirituale, apostolico e divino. Lavorare per aiutare gli altri a trovar ciò, anche a rischio di spiacer loro, di recar loro dolore, anche ostacolando in alcuni casi i loro desideri e i loro piaceri, saper dimostrare loro che noi non siamo d'accordo è spesso il più gran servizio che possiamo rendere loro. Bisogna che sul loro cammino vi sia qualcuno che sappia non dir loro « sì » quando tutti gli altri, indifferentemente, per paura di spiacer loro, dicono di sì. Bisogna mostrar loro che v'è qualcuno che soffre nel vederli infedeli, nel vederli cedere. E il giorno in cui quell'anima, come la sposa, ne avrà abbastanza delle proprie infedeltà, dirà a se stessa: « Dopotutto non ero forse più felice con il mio primo marito? », essa sentirà cioè quel richiamo interiore della sua vera casa, della casa del Padre, dove essa sapeva esserci davvero la felicità e dalla quale s'è allontanata per gusto dell'avventura e per curiosità. Ma bisogna che qualcuno sia fedele ad essa contro lei stessa, rappresenti la testimonianza di quel ch'essa è veramente contro ciò ch'essa mostra d'esser divenuta. Questo è, in senso preciso, lo zelo apostolico, quella forma dell'amore che consiste nell'essere esigenti verso l'altro, e che è il vero modo di amarlo. Fare del bene non significa sempre far piacere, dobbiamo ricordarcelo incessantemente; al contrario far piacere è l'opposto di far del bene. Non confondiamo dunque la carità con quei compromessi cui ci pieghiamo così spesso.

E infine lo zelo è attivo, ossia, come la gelosia divina è una forza vivente perpetuamente operante e non una disposizione platonica; come il Dio geloso manifesta la sua gelosia con l'intromettersi nell'esistenza degli altri, intervenendo in qualche modo a turbarne il piacere fallace per infonder loro il rimpianto di qualche cosa d'altro, e suscitare tutto ciò che v'è di buono in loro,

così il vero zelo apostolico è uno zelo attivo, divorante. Il che non significa zelo indiscreto, ma uno zelo reale: zelo perfettamente rispettoso dunque, ma nello stesso tempo ben attento. L'istinto dello zelo autentico, lo sente. In realtà lo zelo indiscreto è quello che cerca se stesso, che cerca il proselitismo, che cerca la conquista per poter contare molta selvaggina nel suo bottino di caccia.

Questo non ha nulla a che vedere con lo zelo di Cristo. Non si tratta di accaparrarsi la gloria di esercitare questa o quella influenza, o l'onore di questa o quella conquista; nella misura in cui al nostro zelo si mescola un certo qual spirito di dominazione, una certa qual'ambizione di influenza, allora il nostro zelo rischia di essere indiscreto, di sbagliare il segno; mentre il vero zelo ispirato dalla purezza dell'amore, ha le divinazioni dell'amore.

s

CAPITOLO QUINTO

LA GNOSI

L'esistenza d'una conoscenza superiore d'ordine religioso, d'una gnosi, ha sempre costituito per il cristianesimo uno dei problemi maggiori e più complessi. Vediamo già san Paolo condannare la « saggezza dei principi di questo mondo »[1] esaltare la carità come unica prova autentica del ministero della parola e tuttavia ricordare che Dio l'ha introdotto in Paradiso e gli ha rivelato cose ineffabili. Questo dibattito continua intorno a noi. Le false mistiche d'ogni parte, mistiche del tempo o mistiche dell'eterno, pretendono di possedere il segreto ultimo delle cose. E anche all'interno del cristianesimo si ritrova il dibattito circa il giudizio che si deve dare della conoscenza superiore, giacché la Chiesa continua a vedervi da un lato uno dei gioielli della sua corona e uno dei caratteri della santità — e nello stesso tempo insiste sempre dall'altro sull'illusione che si nasconde in una ricerca avida e curiosa di questi carismi — e ammonisce sempre che la carità è cosa migliore. Sarà perciò cosa buona situare brevemente la gnosi cristiana nel suo significato di fronte alle false gnosi o alle sue stesse deformazioni.

[1] / *Cor.*, II, 6.

Si torna a parlare spesso oggi, nuovamente, di Profeti e di Profetismo. Come provar meraviglia se l'essenza della Profezia è quella di essere l'intelligenza del movimento della storia? Il rinnovamento dello spirito profetico è appunto l'espressione della riscoperta del significato storico dell'esistenza. Ma questo rinnovamento dello spirito profetico è ambiguo, come la storia stessa. Si chiama spesso profetismo la coscienza del movimento storico quale s'esprime nella dialettica delle classi e nel progresso della tecnica. È un abuso del linguaggio. Esso erige ad assoluto, realtà il cui significato è tutto relativo. Esso costituisce il falso profetismo, quello che anima i principi di questo mondo e il cui ispiratore è il Principe di questo mondo. L'oggetto stesso del Profetismo è sempre stato quello di denunciare quelle false interpretazioni che sono l'espressione della storia quale gli uomini vogliono realizzarla, per appagare la loro volontà di potenza e il loro bisogno di godere, e di opporre loro la visione della storia quale Dio la costituisce e che viene a contraddire i disegni carnali. Questo soltanto è il profetismo che ci assicura la vera intelligenza della storia e ci offre gli strumenti che qui vorremmo richiamare.

La vera profezia è privilegio di coloro che lo Spirito Santo, autore della storia, introduce nei segreti di detta storia per farne gli strumenti attraverso i quali detta storia si compirà. Grazie allo Spirito, il quale soltanto penetra nelle profondità di Dio, essi s'addentrano, oltre le concezioni carnali ed esteriori del mondo, nella conoscenza delle vie di Dio che superano ogni intelligenza. Questa è la loro grandezza. Essi divengono i depositari dei disegni nascosti di Dio. Poco importa ciò che questi uomini sono per natura loro. Tanto meglio s'essi son ben dotati, ma ciò non è indispensabile. Geremia si scusava della sua balbuzie eppure Dio voleva proprio lui. Ciò che si domanda a un testimone è di essere fedele. Ciò che Dio domanda ai suoi testimoni è ch'essi non predichino se stessi, ma predichino colui che li ha inviati.

Ma prima di rendere testimonianza dinanzi agli uomini dei disegni di Dio bisogna innanzitutto che i missionari entrino nei disegni di Dio, che lo Spirito Santo li introduca nelle loro profondità, gliele faccia contemplare, ne faccia ammirare le grandezze e la magnanimità. È quella contemplazione dei disegni di Dio che la Santa Vergine ha ricevuto in una specie di illuminazione all'atto della Visitazione e che ha strappato dalle sue labbra quel grido: *Magnificat anima mea Dominum. Quia fecit magna qui potens est,* perché ha fatto grandi cose. Che cosa significa magnificare? Significa riconoscere che le opere di Dio sono grandi, significa esser presi d'ammirazione dinanzi alla grandezza delle cose che Dio opera. Ora è ciò precisamente che gli uomini non vedono. Essi si lasciano impressionare dalle grandezze temporali. Davanti ai grandi imperi che si contrappongono intorno a noi o alle opere possenti del pensiero umano, quelle d'un Nietzsche, o di un Marx, essi restano abbagliati e perdono di vista la grandezza e la potenza delle opere che Dio compie.

L'opera dello Spirito Santo nell'Apostolo è appunto quella di elevarlo dal piano delle vie umane, a quello delle vie divine. Giacché, come dice Jahvè in *Isaia,* « le mie vie non sono le vostre » (LV, 8); vi sono le vie degli uomini, esse non sono le vie di Dio; v'è il modo in cui gli uomini vogliono organizzare il mondo, non è il modo in cui Dio lo vuol organizzare; v'è un fine che gli uomini perseguono, e non è il fine che persegue Dio. Sono due diversi ordini di realtà, tra i quali intercorrono relazioni, ma che non si identificano mai. Ma l'Apostolo è colui che lo Spirito Santo fa penetrare nel disegno delle cose divine per aiutarlo poi a realizzarlo e per farne così lo strumento della sua realizzazione. È quel che noi vediamo attraverso i secoli nei profeti dell'Antico Testamento.

È quell'intelligenza religiosa della storia che lo Spirito Santo continua ad operare in noi per darci una visione religiosa del nostro tempo, in modo che negli avvenimenti che lo caratterizzano noi non vediamo sol-

tanto quel che vi vedono gli uomini carnali, che ne è soltanto l'esteriorità e la scorza, e non riconduciamo tutto a conflitti di interesse materiale, o di classi o di nazioni: dietro a ciò un dramma si svolge, quello del Cristo alle prese con le potenze malvage, per disputarsi le anime e le nazioni. Ora solo lo Spirito Santo ci farà penetrare più lontano di quanto non consenta lo sguardo umano, in queste profondità insondabili della vita del nostro tempo.

La gnosi è questa intelligenza del senso religioso della storia. Essa è anche la conoscenza di quel fine della storia che ne comanda tutto lo sviluppo. È stato osservato giustamente come la gnosi, cioè quella conoscenza soprannaturale che la fede sviluppa, è per San Paolo essenzialmente l'esperienza anticipata dei beni futuri[2]. Ciò differenzia profondamente la mistica cristiana da tutte le mistiche naturali. Non si tratta soltanto d'una specie di conoscenza più profonda dell'essere intelligibile al di là della via sensibile. Non si tratta del fatto che il velo delle cose sensibili si faccia trasparente, e che al di là di esso, come per gli Indù e un tempo per i neoplatonici, si abbia una specie di esperienza della vita dello spirito in se stessa. Si tratta piuttosto di qualcosa che è assolutamente inaccessibile a qualsiasi spirito e che può essere conosciuto solo da chi vi sia introdotto da Dio, si tratta cioè della profondità insondabile dei suoi disegni. *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* scrive San Paolo *nell'Epistola ai Romani* (XI, 33). Dio gli ha lasciato intravvedere i segreti di ciò « ch'egli riserva ai suoi ». Gli ha fatto intravvedere i segreti del mondo futuro, della Città di Dio e gli ha permesso come una pregustazione di quella intimità beatificante che sarà eternamente quella dell'anima con la Trinità, ma che quaggiù possiamo conoscere solo di riflesso e in modo imperfetto. San Paolo per il fatto che doveva portare all'interno del mondo

[2] Dupont, *Gnosis, La connaissance religieuse selon saint Paul,* pag. 194 e segg.

pagano questa testimonianza della Trinità, aveva bisogno a questo scopo di essere un'anima intrepida. Per questo Dio ha voluto introdurlo anticipatamente nell'intimo di quelle realtà affinché potesse parlare con quell'accento di certezza che sconcerta il contradditore per l'autenticità indiscutibile che vi si avverte:

« Quella dunque che predichiamo tra i perfetti è una saggezza che non è di questo secolo, né dei principi di questo secolo, il cui regno sta per finire. (Questa non è la saggezza del mondo). Noi predichiamo una saggezza di Dio, una saggezza misteriosa e nascosta che Dio aveva destinata, prima dell'inizio dei secoli, alla nostra glorificazione. Tale saggezza nessuno dei principi di questo secolo l'ha conosciuta (Gli uomini carnali, gli uomini del mondo non conoscono questi doni di Dio), giacché se l'avessero conosciuta non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Ma queste sono, come sta scritto, "cose che occhio non vede, che orecchio non intese, e in cuore d'uomo non entrarono; cose che Dio preparò per quelli che l'amano". Dio le ha rivelate a noi attraverso lo Spirito, giacché lo Spirito penetra tutto, anche le profondità stesse di Dio. Giacché chi tra gli uomini conosce quel che accade all'uomo, se non è lo spirito che l'uomo ha in sé? Allo stesso modo nessuno conosce quel che è in Dio, se non lo Spirito di Dio» (J *Cor.*, II, 6-11).

Di tutto ciò Dio, che solo ne dispone, può farci partecipi e offrirci una specie di pregustazione per aiutarci ad attraversare il tempo di questo mondo, che è un tempo di preparazione, così che « i nutrimenti della terra » non ci prendano a tal punto da impedirci di essere anime di attesa e di desiderio. In tal modo si mantiene nella nostra vita quella tensione escatologica, quella tensione dell'attesa per la quale noi siamo gli uomini della speranza e gli uomini del futuro, e manifestiamo, in mezzo al mondo, che « noi non siamo al mondo » perché questo mondo non è il mondo.

Noi siamo nati per essere figli di Dio e vivere nella sua gloria. Noi siamo chiamati da Dio a partecipare al banchetto celeste, a vivere nella familiarità della Trinità divina. Noi siamo fatti per vivere con la Vergine, con i Santi, con gli Angeli, e conoscere la Città di Dio, la

nuova Gerusalemme. Ecco perché non abbiamo il diritto di immergerci nella vita del mondo, nelle sue ambizioni e nei suoi piaceri. Queste son cose di cui si occupano i pagani, gli uomini di questo mondo; quanto a noi, la nostra « conversazione è in cielo »[3]. Noi dobbiamo attraversare questo mondo come creature ferite, come uomini che « non sono al mondo ».

Dovremmo d'altra parte accecarci volontariamente con un ottimismo mentitore per non vedere che questo mondo è una « valle di lacrime ». Un mondo di miserie fisiche e di prigionia economica, nel quale non bisogna dimenticare quanti malati vi siano negli ospedali, quanti schiavi nelle galere industriali, quanti prigionieri nei campi di concentramento, e ovunque, quanti uomini che soffrono. Ora, fin quando in questo mondo vi saranno tanti uomini che soffrono, non s'ha il diritto di chiudere gli occhi. Si deve innanzitutto fare il possibile per mitigare quelle sofferenze, per lottare contro quelle prigionie. Ma bisogna farlo lucidamente, ben sapendo che quelle sofferenze, quelle schiavitù hanno la loro origine nel peccato e dureranno quanto dura il peccato, ossia quanto la storia. Il progresso umano non fa che rendere più tragico questo dramma. Come dubitarne quando vediamo attorno a noi il terribile spettacolo del peccato e il suo scatenamento, quando vediamo l'umanità tragicamente lacerata da se stessa e gli uomini spinti dalla fame del denaro, dalla brama del dominio, drizzarsi gli uni contro gli altri e uccidersi con i mezzi raffinati che loro procura la scienza moderna. Quando vediamo cose come queste dobbiamo pur dirci di essere in un mondo di peccato. Ora la gnosi è nello stesso tempo conoscenza della miseria presente come della gloria futura[4].

Allora comprendiamo San Paolo: « La nostra conversazione è in Cielo, donde attendiamo il Salvatore ». Noi siamo dei prigionieri, siamo dei malati, siamo dei feriti che han bisogno di essere liberati. Ma bisogna

[3] *FU.*, Ili, 20.
[4] Vedi J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, pag. 129 e segg.

appunto che abbiamo coscienza di ciò. Il peggior male è quello di non accorgersene; il pericolo peggiore per un malato è nel non sapere di esserlo, il peggior pericolo per un prigioniero è quello di essere così abituato alla oscurità della sua prigione da perdere il ricordo della luce; la maggior parte degli uomini sono prigionieri talmente abituati alle tenebre da aver perso il senso di un'altra luce; sono malati talmente abituati alla loro malattia, da aver perso il senso della salute, talmente abituati al corpo della loro umiliazione, come dice San Paolo, d'aver perso il senso di quel corpo di gloria al quale Cristo vuole conformarli. Ma i più sprofondati in quel sonno sono forse ancora coloro per i quali la sofferenza non è quell'invito all'attenzione di cui parla Claudel; coloro che sono sazi, soddisfatti, che hanno tutto ciò di cui sentono bisogno; che mangiano a sazietà, che bevono a volontà, che hanno piaceri a loro misura, e la cui vita finisce per essere così perfettamente liscia, così perfettamente uguale, da non esservi più in essa fessura alcuna; tutti costoro sono già fin d'ora specie di dannati viventi, sono cioè, fin d'ora chiusi a Dio, chiusi agli altri, serrati nella loro sufficienza, avendo perso il senso del loro vero destino.

V'è dunque una gnosi cristiana che è intelligenza religiosa della storia presente e conoscenza anticipata della città futura. Ci resta da chiederci qual posto occupi questa gnosi nella gerarchia dei valori cristiani. Per saperlo ritorniamo ancora una volta alla *Seconda Epistola ai Corinti.* Voi ricordate qual'è la situazione: i Corinti sono stati sedotti da un certo numero di persone venute tra di essi e che si vantavano di aver avuto rivelazioni divine. Ciò conferiva loro molta autorità presso i Corinti, gente avida di rivelazioni, di visioni e di qualsiasi fenomeno straordinario. V'è in ciò un gusto che non è sempre d'altra parte troppo sano. Di fronte a costoro San Paolo non vuole fondare la sua autorità su rivelazioni analoghe, anche se, come vedremo, l'avrebbe certo potuto. Per lui la sola testimonianza che autorizza veramente il suo ministero è quella della fedeltà con

la quale egli si dedica alle anime che gli sono state affidate[5]. L'autenticità del suo ministero la si intuisce attraverso questa carità e questa fedeltà. Per questo egli appare come uno che non cerca la gloria propria — così come la si può ricercare anche attraverso i beni spirituali, per desiderio di attirare l'attenzione su di sé. V'è una vanità anche di queste cose. Così esse non sono criteri decisivi circa gli strumenti del Dio vivente.

È da notare come la Chiesa stessa riconoscerà autentiche le grazie, solo in quanto ad esse corrisponda nella vita la carità ; qui è l'ultima pietra di paragone. A questo proposito non c'è che da rileggere tutti i grandi mistici. Essi saranno spesso diffidenti verso le rivelazioni, le visioni o le parole interiori. Se Dio le dona all'anima, è un dono magnifico del quale bisogna essergli riconoscenti; ma non è questo che si deve ricercare. La sola cosa che importi, dice brutalmente San Giovanni della Croce, è l'abnegazione della volontà propria. È la sola cosa seria; all'infuori di ciò, tutto il resto, tutto assolutamente, visioni e rivelazioni comprese, può essere illusione.

Detto ciò, San Paolo non disprezza però (e in ciò manifesta l'equilibrio del suo pensiero) i doni spirituali. Se essi non sono il sigillo ultimo dell'autenticità della sua testimonianza essi sono tuttavia doni autentici, e persino doni eminenti che dobbiamo saper apprezzare nel loro giusto valore. E per dimostrare che, benché non attribuisca a ciò la maggior importanza, tuttavia gliene attribuisce, egli ci fa quelle straordinarie confidenze, che ci permettono di entrare in quell'intimità della sua anima, dove Dio non ama che gli altri gettino i loro sguardi, perché essa deve restare, normalmente, un segreto tra Lui e noi, ma sulla quale in via eccezionale e per un solo istante, permette che San Paolo sollevi il velo per render testimonianza alle opere che la Trinità ha operato in lui :

[5] Bultmann, *toc. cit.*, pag. 20 e segg.

« Bisogna glorificarsi? Ciò non è utile, vi parlerò tuttavia di alcune visioni e rivelazioni del Signore. Conosco un uomo in Cristo che quattordici anni fa fu rapito fino al terzo cielo; non so se con il corpo o fuor del corpo: Dio solo lo sa; ma so che fu sollevato fino al Paradiso e che ascoltò parole ineffabili, che a nessun uomo è permesso rivelare » (7/ *Cor.*, XII, 1-4).

Si capisce perché questa testimonianza sui doni spirituali rivesta un grande valore. Che disprezzino i doni mistici coloro che non ne godono, ciò non ne pregiudica certo il valore. È lo stesso caso di coloro che mancando di cultura disprezzano la scienza. Ma quando Pascal viene a dirci che « tutta la scienza del mondo non vale un atto di carità » egli è un testimonio autentico. Così pure quando San Paolo ci dice che i doni mistici non sono l'essenziale e che quel che importa è la carità possiamo prenderlo in parola. Ciò ha peso. Innanzitutto si avverte eh'è parola di verità dove tutto è rimesso al suo posto, dove nulla è deprezzato, dove lo splendore dei doni mistici che sono uno dei migliori gioielli della santità cristiana, è pienamente valorizzato, ma dove tuttavia al di sopra di ogni altra cosa è esaltata la carità nel vero senso della parola, la carità per la quale non si fa la volontà propria, ma la volontà di colui che si ama. « Perché la più grande delle tre è la carità! » (7 *Cor.*, XIII, 13)[6].

D'altra parte, nella realtà vissuta, carità e gnosi non si oppongono. L'amore di Dio deve sempre rivolgersi verso l'amore degli altri, e l'amore degli altri deve sempre riportarci all' amore di Dio. L'amore di Dio e l'amore del prossimo sono come il flusso e il riflusso, come il movimento stesso della vita dell'amore, così come la vita divina è ad un tempo unificazione ed espansione, raccoglimento e dono. San Paolo sottolinea bene tutto ciò nella *Seconda Epistola ai Corinti*, dove della conoscenza di Dio, egli ci dice che deve espandersi:

[8] Vedi Dupont, *Gnosis*, pagg. 417, 541-542.

« Siano rese grazie a Dio che ci ha fatto sempre trionfare in nome di Cristo e per mezzo nostro spande ovunque il profumo della sua conoscenza. In realtà noi siamo, per Dio, il buon profumo di Cristo in mezzo a coloro che sono salvi, come a coloro che si perdono » (// *Cor.,* II, 15).

Ma resta il fatto che questa unione della carità e della gnosi è una unione - tensione. Ecco ciò che, sotto nuovo aspetto, rappresenta la tragicità dell'esistenza dell'Apostolo; la tragicità inalienabile.

Dobbiamo riconoscere di essere divisi tra due esigenze che sembrano contraddirsi. Da un lato sappiamo di essere chiamati ad una vita di gloria, ad unirci alla liturgia degli Angeli che circondano la Trinità beatissima del perenne *Trisagio* per rappresentare, presso di Essa, i popoli che l'ignorano. E d'altra parte sappiamo di dover anche metterci al servizio dei nostri fratelli pagani, vivere tra loro, essere a loro disposizione, accettare i continui richiami che ci vengono da loro rivolti. Le nostre vite sono perciò continuamente divise tra queste esigenze opposte. Portiamo nel servizio dei pagani la nostalgia del silenzio, della contemplazione, ma la contemplazione a sua volta ci richiama al servizio dei pagani.
Ma dobbiamo convincerci che questo non è un disordine al quale ci si dovrebbe sottrarre, ma è invece l'espressione stessa della vocazione missionaria. Altri posson essere chiamati a vivere nel cuore della comunità cristiana che è il tempio della Trinità. Ma quel che è proprio del missionario è di vivere nel cuore del mondo pagano che dalla Trinità è separato. La sua vocazione è appunto quella di portare in sé il dolore di quella separazione. Allora quella opposizione che avvertiva non sarà più qualcosa di esteriore, ma l'eco interiore volontariamente accolta, dello scandalo della separazione degli uomini da Dio. È il mistero stesso della Passione di Cristo, missionario del Padre, che ha lasciato i mondi angelici, le novantanove nazioni celesti che circondano la Trinità per andare alla ricerca della pecora smarrita, prenderla

sulle sue spalle, rendersi solidale con l'umanità peccatrice lino a volersi sentire, nell'angoscia dell'agonia, misteriosamente separato dal Padre.

Tra il mondo pagano e la beatissima Trinità non v'è che un passaggio: la Croce di Cristo. Come meravigliarci allora che quando ci si voglia porre in questo intervallo e ritessere tra il mondo pagano e la Trinità i fili misteriosi che li ricongiungeranno, non ci riesca di farlo se non per mezzo della Croce? Bisogna che ci modelliamo su questa Croce, che la portiamo in noi, e, come dice San Paolo del Missionario, « che portiamo sempre con noi nel nostro corpo la morte di Gesù » (II *Cor.*, IV, 10). Questa divisione che ci crocifigge, questa incompatibilità del nostro cuore a portare contemporaneamente l'amore della Trinità santissima e l'amore del mondo estraneo alla santissima Trinità, è la Passione stessa del Figlio unico che egli ci chiama a condividere, Lui che ha voluto portare in sé questa lacerazione, per distruggerla in sé, ma che l'ha distrutta proprio soltanto perché l'aveva prima portata. Egli va da un'estremità all'altra. Senza abbandonare il seno della Trinità s'estende fino alle frontiere estreme della miseria umana e colma tutto l'intervallo. Questa estensione di Cristo, di cui le quattro dimensioni della Croce sono il segno, è l'espressione misteriosa della nostra dimensione e ci conforma ad essa.

Così la vocazione dell'Apostolo è proprio quella di congiungere in modo paradossale l'amore della Trinità e l'amore dei pagani, di tenersi ai due estremi, di sentirne la lacerazione. Ogni vera spiritualità missionaria è contrassegnata da questo duplice tratto. Essa è missionaria in tutti i particolari. La contemplazione vi si fa missionaria, giacché vi portiamo le nazioni che abbiamo assunte spiritualmente affinché, tramite nostro, tutto ciò che in essa è suscettibile di consacrazione sia ricondotto esplicitamente, tramite il Figlio, al Padre. La povertà vi si fa missionaria, se consiste nel lasciarci spogliare dai nostri fratelli di quel che abbiamo, del nostro tempo, del nostro

cuore, di tutti i nostri beni. Noi passiamo ad essi, siamo preda loro, « non conosciamo più nessuno secondo la carne »[7], siamo spogliati di tutte le nostre ricchezze umane. Ma portiamo, come unico tesoro, nel cuore inaccessibile del nostro cuore, nel tabernacolo ove essa dimora, la Trinità beatissima.

[7] // *Cor.*, v, 16.

CAPITOLO SESTO

LA SPERANZA

Tra tutte le disposizioni che la Bibbia ci descrive, non ve n'è che sia meglio in relazione con l'impegno del cristiano, nella storia sacra, della speranza. Si può dire infatti ch'essa è essenzialmente la virtù di colui che è nel tempo. Essa s'appoggia sul passato per raggiungere l'avvenire attraverso la pazienza del presente. E si può dire che sono questi i tre aspetti che la caratterizzano. Essa attinge tutto il suo fondamento su un fatto passato, l'esistenza delle promesse di Dio e l'inizio del loro compiersi. Essa è tutta rivolta all'avvenire. Essa è l'attesa della conclusione della storia, del costituirsi del Regno di Dio. Nel presente essa è quella fedeltà paziente che persiste in mezzo alle difficoltà e costituisce l'uomo spirituale.

La speranza non è l'ottimismo. L'ottimismo è quel facile atteggiamento in forza del quale noi pensiamo che le cose finiranno sempre per aggiustarsi da sole. In una forma più riflessa esso considera il male come un semplice disordine che si eliminerà da sé, o anche come una crisi di crescita. Annullando così la tragicità del male, l'ottimismo è il nemico peggiore della speranza.

Mantenendo gli uomini nella illusione di potersi liberare da sé, esso li distoglie in realtà dall'unica via della salvezza. Il marxismo è una delle forme di questo falso ottimismo, quando afferma che con la trasformazione delle condizioni economiche della sua esistenza l'uomo può trasformare la sua condizione totale. Ma ne sono espressioni anche certi spiritualismi quando insegnano che l'uomo può ritrovare la sua realtà e raggiungere l'assoluto distogliendosi dal mondo esteriore.

Le dottrine della disperazione appaiono a questo proposito ben altrimenti lucide. Esse riconoscono il carattere tragico della condizione umana. E come affermare il contrario in un mondo in cui regnano l'ingiustizia e la crudeltà, la sofferenza e la morte? La semplice onestà intellettuale obbliga a guardare ben in faccia queste cose. Occorre maggior coraggio ad agire così che a mantenersi nell'illusione. Queste dottrine riconoscono anche l'impotenza dell'uomo a mutare la propria condizione. Questa visione disperata è quella dei cuori veramente profondi, di Agostino, di Pascal, di Kierkegaard. L'evoluzione di Péguy l'ha condotto dall'ottimismo socialista dei suoi inizi, alla disperazione della seconda « Giovanna d'Arco ». Non si accede alla speranza che attraverso questa disperazione. Bisogna aver preso coscienza di questa situazione senza via d'uscita per lanciare quel grido d'invocazione che è il primo atto di speranza.

È quanto non fanno invece, in realtà, le dottrine della disperazione. Ecco perché se sono una via di accesso alla speranza, non vi pervengono tuttavia. Alcuni professano la rassegnazione come l'atteggiamento che conviene al saggio. Se l'uomo non può mutare il suo destino, non gli rimane che sottomettervisi. Questa è la saggezza degli stoici antichi; questa è stata molto recentemente la rassegnazione in apparenza serena di un Gide. Altri invece di fronte ad un mondo assurdo che contraddice i voti dell'uomo dichiarano la rivolta l'unico atteggiamento valido. Tutta la grandezza dell'uomo consiste nel saper almeno dire di *no,* ad un

mondo ch'egli non può mutare, ma che non deve accettare \

Il prender coscienza d'una situazione senza scampo, d'una schiavitù irrimediabile, d'una radicale incapacità di rendersi liberi, è proprio il punto di partenza anche del cristianesimo — e ciò esso ha in comune con le dottrine pessimiste. Solo a partire da qui la speranza cristiana acquista il suo significato. In ciò consiste la importanza della dottrina del peccato originale, che è l'espressione teologica di questa situazione disperata. Ecco appunto perché contro questa dottrina si accaniscono gli ottimisti. Ma ciò che contrappone la speranza alla disperazione è il fatto ch'essa non si rassegna a tale schiavitù e rinunciando a nulla attendere da se stessa per liberarsi, essa lancia, contro ogni apparenza, un appello ad un Altro. Ovunque parta questo appello, ovunque l'uomo, dal fondo della sua miseria, domandi l'aiuto di chi può liberarlo, ovunque insomma si pronunci una preghiera, la speranza non ancora teologale ma tuttavia reale è già presente. E questo primo moto verso Dio è già nel cuore degli uomini una grazia di Dio.

Ma se questo ricorso a Dio è tanto raro tra noi, ciò avviene perché esso richiede una rinuncia assai difficile. Abbiamo l'ambizione di appartenerci, di aver ricevuto ciò che abbiamo soltanto da noi stessi, di bastare a noi stessi. Preferiamo beni mediocri che possiamo procurarci con le nostre sole forze a beni più grandi che fossimo obbligati a ricevere da altri. Il ricorso a Dio appare all'uomo moderno una debolezza. Egli crede vi sia maggior grandezza a non fare affidamento che su se stessi. Ciò è evidente nel marxismo che è un tentativo dell'uomo di essere un demiurgo dell'uomo e di diventare il creatore dell'umanità di domani.

È vero che vi può essere un' abdicazione che si risolve in quietismo e che per dispensarsi dallo sforzo, muta il ricorso a Dio in faciloneria. Ma questa è una caricatura della speranza autentica. Questa è virtù pro-

[1] Vedi A. Camus, *L'homme revolté,* pag. 15 e segg.

pria di una libertà che, dopo aver fatto tutto ciò che sta in essa, tocca i suoi limiti. E si può dire che nulla è più volontario di questa rinuncia della volontà. I beni divini, in realtà, son fuori dalla nostra presa. Solo la speranza ci dà la possibilità di varcare quella soglia che noi non siamo in grado di passare. Dio solo può introdurci. Non vedere nella grazia di Dio che un mezzo per risolvere le nostre difficoltà significa abusarne. Cristo è venuto per spezzare i nostri limiti umani e farci accedere agli abissi della vita divina.

La speranza è dunque fatta di umiltà e di fiducia. Essa ci fa uscire da noi stessi per farci riposare in Dio con un atto di abbandono eroico. Essa esige da noi una abdicazione totale. Perciò appunto ci riesce difficile. V'è in noi un fondo di dubbio di cui ben raramente non resta almeno qualche traccia, un'inquietudine sotterranea che non viene totalmente dominata e forse non vuole neppur esserlo, perché è una maniera sottile di non donarci interamente. La nostra vita spirituale ha inizio il giorno in cui ci risolviamo a riposarci in Dio con la totalità del nostro peso.

Fin qui siamo sul piano della religione naturale. La rivelazione cristiana consiste proprio in questo: nell'avvertirci che Dio ha risposto a quel richiamo. Il fondamento della speranza riposa ormai sulla fedeltà di Dio alle sue promesse. Fidando in esse Abramo partì — come ci dice *l'Epistola agli Ebrei* — verso un paese che avrebbe ricevuto in eredità, e si mise in cammino « senza sapere dove andasse » (XI, 7). Ma se la speranza di Abramo si fondava esclusivamente su di una promessa, oggi, per noi, non è più la stessa cosa. Perché la promessa fatta ad Abramo è già in gran parte compiuta e ciò che è già acquisito garantisce ciò che ancora è atteso. Già per gli Ebrei le grandi opere di Dio al tempo dell'Esodo rappresentavano il fondamento alle loro speranze di una liberazione escatologica. Ma per i cristiani v'è ben di più ancora. Con la risurrezione di Cristo l'essenziale delle promesse di Dio è già realizzato; e a conferire fondamento incrollabile alla nostra

speranza sta ormai tutto il cammino della storia sacra che ci precede. In Cristo, il Verbo di Dio si è unito alla natura umana. È cosa acquisita una volta per tutte; l'alleanza è irrevocabile. Cristo ha preso possesso di tutto l'avvenire. « È entrato una volta per tutte nel Sancta Sanctorum, conquistandoci una redenzione eterna » *(Ebrei,* IX, II).

Bisogna aggiungere che questa Storia Sacra su cui si fonda la nostra speranza, non s'arresta al Cristo, ma continua a svolgersi nel suo Corpo Mistico, nella Chiesa. Le grandi opere che Dio compie in essa da duemila anni avvalorano il nostro diritto a sperare che queste grandi opere abbiano a continuare. Ecco quanto fa il valore della testimonianza dei santi. L'Autore *dell'Epistola agli Ebrei* ha ragione di vedervi uno dei grandi fondamenti della nostra speranza. « Poiché siamo circondati da un nugolo tanto grande di testimoni, corriamo con perseveranza sulla via che ci è proposta » *{Ebrei,* 12, I). Se i santi non rappresentano il fondamento ultimo della nostra speranza, ne sono senza dubbio il più prossimo. Ciò che Dio ha operato in essi giustifica la nostra speranza ch'egli compia le stesse opere in noi. Essi hanno tracciato a noi la via e ci attirano dietro loro. Sono penetrati per primi, al seguito di Cristo, nel mondo trinitario e il loro immenso nugolo ci trascina verso di esso con il suo irresistibile peso.

In questi che ne sono i testimoni eminenti tutto il passato della Chiesa viene proposto alla nostra contemplazione. Ma esso ci viene proposto per dare un fondamento alla nostra speranza nell'avvenire. Dal momento che in mondi pagani, in mondi cristiani separati, in società sconvolte, la Grazia potente dello Spirito Santo ha saputo suscitare un San Martino e un San Bonifacio, una Santa Caterina da Siena, e una Santa Brigida di Svezia, noi sappiamo che nel nostro mondo, per quanto pagano, diviso, sconvolto possa essere, Dio può suscitare ancora dei santi. La « folla immensa descrittaci dalla liturgia del giorno dei Santi, continua ad aumentare. E forse proprio il tempo nostro essa descrive molto più

particolarmente quando ci mostra quella folla composta di uomini « di ogni nazione, di ogni tribù, di ogni popolo e di ogni lingua » *(Apoc,* Vili, 9). Dio voglia che anche noi siamo presi in quella folla e portati con essa « davanti al trono e davanti all'agnello ».

Noi attendiamo soltanto l'estensione di ciò che già è acquisito, a tutte le nazioni che devono entrare nella gloria Trinitaria; sappiamo già che Cristo e la Vergine vi sono entrati. L'Assunzione approfondisce ancor più il mistero della speranza; una semplice donna si trova nella gloria Trinitaria; e questo è per noi una garanzia immensa. Tutto ciò che già è compiuto è una garanzia di quel che resta ancora da compiere. La nostra speranza consiste nel poggiarci su tutta la speranza trascorsa per tendere verso l'avvenire. Ciò si applica anche alla vita individuale. Anche se siamo stati molto infedeli, Dio resta fedele e non ritratta mai le sue promesse. Il battesimo è la promessa e l'impegno di Dio. Possiamo sottrarci alla grazia del Battesimo, ma non possiamo non essere più dei battezzati. *L'alleanza è l'amore vincolato* nel battesimo, nei sacramenti, nella Chiesa. L'Eucarestia è il sacramento dell'alleanza. Essa è la rievocazione dell'avvenimento essenziale e rende la speranza incrollabile.

La speranza è dunque fiducia assoluta in Dio, è la parresia. Noi non trattiamo più con Dio come schiavi, ma come figli. Tra amici tutto è comune; tra Dio e noi tutto è comune; come figli noi abbiamo diritto ai beni divini, per questo tutto ciò che domanderete al Padre in nome mio l'otterrete » *(Giov.,* XIV, 13). In Gesù Cristo « noi abbiamo l'ardire di avvicinarci a Dio con fiducia » *(Ebrei,* IV, 16). Avviciniamoci come figli che sanno di essere amati. È la caratteristica della preghiera cristiana, questa conversazione del figlio con il Padre, in virtù di Cristo e tramite il Cristo. Tale è già l'audacia della preghiera di Abramo : « Ecco, ho osato parlare al Signore » *(Gen.,* XIX, 27). E tale è la libertà della preghiera dei Santi.

La speranza cristiana presuppone dunque che qualcosa sia già in possesso dell'umanità e di ogni anima; ciò le conferisce la sua certezza incrollabile. Ma se qualcosa è posseduto qualcosa è ancora atteso. La speranza è l'atteggiamento di coloro che vivono in questa attesa. È un'attesa fiduciosa e paziente, senza ansietà, dal momento che con il Cristo l'esito non è più incerto. S. Paolo paragona la situazione del cristiano a quella del fanciullo, che è già entrato in possesso dell'eredità, ma non può goderne ancora l'uso. « Voi siete risuscitati con il Cristo, dice egli altrove, ma solo quando il Cristo riapparirà, anche voi apparirete nella gloria » *(Coloss.* Ili, I). E San Giovanni : « Siamo già figli di Dio, ma quel che saremo un giorno non è ancora manifesto » (I *Giov.,* Ili, 2).

Questa Speranza è per San Paolo prima di tutto quella della risurrezione. È in realtà essenzialmente quanto ancora non è dato. V'è una duplice morte, quella del corpo e quella dell'anima. La morte dell'anima è distrutta dal battesimo. Ma non siamo ancora liberati dalla *miseria,* dal peso della mortalità, da quella corruttibilità della carne donde hanno origine tutte le malattie, le sofferenze e infine la morte. Noi desideriamo che si compia ciò che ha avuto inizio, che la vita invada ogni cosa; sopportiamo impazientemente il peso della carne; attendiamo non di esser liberati dal corpo, ma che il corpo sia liberato dalla sua schiavitù. « *Noi gemiamo in noi stessi in attesa della redenzione dei nostri corpi* » *(Rom.,* Vili, 23).

E qui dobbiamo ritornare ancora una volta alla *Seconda ai Corinti* : « Noi gemiamo sotto questa tenda, nel desiderio ardente non di rifiutare il nostro vestimento, ma di rivestirne un altro sopra di esso, affinché ciò che è mortale venga inghiottito dalla vita » (II *Cor.,* V, 2-4).

La speranza è dunque l'attesa che anche nel cosmo visibile, si ripercuota la nuova creazione, già compiuta nel mondo invisibile dell'anima: «La vostra vita è nascosta con il Cristo in Dio. Quando il Cristo, vostra vita,

apparirà, allora apparirete anche voi nella gloria » *(Coloss.* Ili, 4).

È ciò che San Giovanni chiama la manifestazione dei figli di Dio. Non noi soltanto, ma il cosmo intero attende in realtà questa manifestazione. « Il creato attende con ardente desiderio la manifestazione dei figli di Dio. Esso è stato infatti assoggettato alla vanità con la speranza ch'esso pure venga liberato dalla schiavitù del concepire » *(Rom.,* Vili, 19).

Noteremo che la speranza non riguarda soltanto la salvezza delle anime, ma la redenzione del cosmo. Non si tratta di liberare l'anima dalla materia. Anche la materia fa parte della creazione di Dio. E il Verbo, di cui essa è opera, viene a sottrarre alla corruzione l'intero creato. Troppo spesso si considerano i cristiani come degli spiritualisti che si sono schierati contro la materia e che si disinteressano del mondo visibile. Ma il cristiano non è più spiritualista di quanto sia materialista. Egli ama la materia, che è creatura di Dio; e poiché l'ama desidera vederla liberata essa pure dalla schiavitù che le pesa addosso.

Se la speranza riguarda il destino totale del cosmo, è chiaro tuttavia ch'essa riguarda principalmente quello dell'umanità. È un tratto costitutivo della speranza quello di riferirsi alla salvezza delle nazioni. Ciò è infatti un aspetto di quanto è atteso. Per la fine dei tempi noi attendiamo non solo la ripercussione nel cosmo della redenzione operata interiormente, ma attendiamo innanzitutto che la salvezza acquistataci dal Cristo venga estesa a tutti gli uomini. Estensione che noi attendiamo anzi non per la fine dei tempi, ma all'interno di essi. È questo l'oggetto più immediato della speranza. Ecco perché possiamo dire ch'essa porti immediatamente alla missione.

Che le promesse della salvezza si riferiscano all'insieme delle nazioni è la Bibbia stessa ad insegnarcelo. Già nella promessa fatta ad Abramo Dio lo assicura « che tutte le nazioni della terra saranno benedette in te » *(Gen.,* XLI, 3). Se Israel è stato all'inizio l'unico

oggetto dell' alleanza, ciò rappresentava un' economia provvisoria. Già i Profeti annunciavano la sua estensione a tutti gli uomini : « Le tue porte saranno sempre aperte, per lasciar entrare le nazioni » *(Is.,* LX, 11). E con il Cristo la promessa si è realizzata, il muro di separazione è stato abolito, tutti i popoli già un tempo pagani sono stati ammessi nel santuario. Ma se tutte le nazioni sono ormai ammesse all'alleanza, è ancora necessario ch'esse entrino a farne parte, che si realizzi di fatto ciò che è dato di principio.

Ora, affinché tutti i popoli del mondo possano ripararsi alla sua ombra, bisogna che l'albero, che la Chiesa cresca. E ciò richiede tempo. Noi sappiamo attraverso la storia di ognuna delle nostre anime, che la loro trasformazione in Gesù Cristo è un'opera del tempo; e il nostro errore è sempre un errore d'impazienza. Noi vorremmo che la venuta del Cristo nelle nostre vite fosse immediata; vorremmo, ed abbiamo ragione di volerlo, che Gesù infiammasse i nostri cuori di un tale amore da non poter più separarci da Lui ; vorremmo ch'Egli regnasse in noi e che noi non fossimo più quegli eterni infedeli che si allontanano dal Dio vivente per rivolgersi a degli idoli. Lo vogliamo, ed abbiamo ragione di volerlo. Ma il Signore è saggio, e non vuole concedercelo. E saggio, e sa che solo attraverso la lenta fedeltà dei nostri umili esercizi di preghiera, delle nostre umili pratiche di carità, si elabora in noi la sostanza incorruttibile dell'amore spirituale, e non nel favore di un istante che passa come un fuoco di paglia.

Lo stesso vale per le nazioni. Bisogna che il fuoco che il Verbo è venuto ad appiccare all'umanità, quando l'ha unita a sé, si propaghi fino alle estremità della terra ; bisogna che ogni civiltà ne venga a sua volta infiammata. Ma ciò, lo sappiamo, richiede tempo. A noi primi evangelizzati, a noi popoli dell' Occidente, si richiede pazienza, quella pazienza missionaria che ci fa attendere la venuta del mondo futuro, fino a quando tutti gli altri popoli siano entrati, pazienza che ha il suo principio nella carità che proviamo per essi. Solo lo spirito mis-

sionario può dare un senso alla situazione del cristianesimo occidentale e preservarlo dal pericolo suo proprio, eh'è la decomposizione.

Ma bisogna anche aggiungere che questa pazienza è l'occasione di un approfondimento. Dicevamo poco fa che l'amore divino discende dalle zone spirituali della sensibilità nel dominio profondo dello spirito solo attraverso le notti della vita di fede. Vi sono notti anche per le nazioni. Se oggi vediamo popoli nella freschezza della conversione e nella gioia della prima scoperta del cristianesimo, nel fidanzamento dell'anima con Gesù Cristo, vi sono pure popoli che attraversano la loro crisi mistica.

C'è la santa Russia che attraversa la prova di S. Giovanni della Croce e che, attraverso questa prova, purifica il suo cristianesimo da tutte le scorie per giungere poco a poco a quella fede rinnovata ch'essa saprà darci nei secoli futuri. E c'è pure la notte dei paesi dell'Occidente dilaniati dallo scisma, dall'eresia e che soffrono la notte della crocifissione, la croce dolorosa della separazione e della divisione. Ecco perché il rinvio del ritorno del Cristo non è il segno d'un'assenza, ma il disegno misterioso del suo Amore. Ma dinnanzi alla miseria che ci circonda, dinnanzi a quella creazione « che geme nella schiavitù, in attesa della manifestazione dei figli di Dio » *{Rom.,* Vili, 19) non abbiamo noi forse nessun'altra risposta da dare che quella di una paziente attesa? Certo questa è già per se stessa una risposta, perché sappiamo che questi rinvìi sono quelli dell'amore di Dio : « No, ci dice ancora la *Seconda Epistola di Pietro,* Egli non ritarda il compimento della sua promessa, ma usa pazienza verso di noi, poiché non vuole che alcuno perisca, ma che tutti giungano alla penitenza ». (II *Pietro,* III, 9). Spetta a noi condividere questa pazienza, consapevoli che il prolungamento della passione dei nostri corpi è al tempo stesso prolungamento del tempo concesso alla penitenza e permette così ad un maggior numero di anime di salvarsi. La carità missionaria è l'unica e decisiva giustificazione del rinvio della *Parusia.*

Ma siamo proprio condannati a questo atteggiamento puramente passivo? Possiamo, è vero, e dobbiamo adoperarci, già sul piano temporale, per liberare l'uomo dalle sue schiavitù attuali. Ma sappiamo però che questa liberazione non attinge il fondo della sua miseria, non distrugge l'ingiustizia e la morte. Tant'è vero che la Scrittura ci dice qualcosa di più. Non l'avevo notato, e fu un protestante cinese a mostrarmi un giorno questo passo ancora della seconda Epistola di Pietro: « Dal momento che tutte le cose sono destinate a dissolversi, quale non dovranno essere la vostra santità e la vostra pietà, nell'attendere e nell'*affrettare* la *Parusia* del giorno di Dio! » (II *Piet.,* Ili, 11). La Scrittura afferma dunque che noi possiamo fare qualcosa per affrettare la *Parusia* del Signore, per affrettare la liberazione e la trasfigurazione del mondo. Ma in che cosa consiste questa collaborazione che ci viene proposta?

Sappiamo come la condizione della *Parusia* sia innanzitutto che « il Vangelo del Regno venga predicato in tutto il mondo, come testimonianza presso tutte le nazioni »: *(Matt.,* XXIV, 14). Sappiamo che il ritardo della *Parusia* è destinato a consentire « che nessuno perisca e che tutti giungano alla penitenza » (II *Pietro,* III, 9). È chiaro dunque che quando la Scrittura ci dice che noi dobbiamo non solo attendere ma « affrettare la *Parusia* del giorno del Signore » ciò può avere un significato solo: lavorare all'evangelizzazione del mondo, alla missione. Lo zelo attivo della *Parusia* è dunque ancora la carità missionaria; essa è paziente, ma è anche operante, non con l'affrettare la *Parusia* a spese della conversione delle anime, ma con l'affrettare la conversione delle anime in vista della *Parusia.*

Questa è la conclusione che attendiamo e che vorremmo affrettare. Noi siamo all'interno di questo processo di compimento. In esso consiste la missione. La grazia del Cristo cerca di abbracciare tutto ciò che ancora è pagano, di rivestire la natura ferita e tuttora incompleta. Non togliere la veste ma metterne un'altra sopra. Non distruggere i valori esistenti, ma purificarli

e trasfigurarli. Tutto ciò che è corrotto e mortale deve sparire. Ma tutto ciò che è vita deve essere ricoperto dalla veste.

Ciò ci permette di toccare un aspetto essenziale della speranza. Troppo spesso noi la concepiamo in un modo troppo individuale, soltanto come nostra salvezza personale. Ma la speranza si rivolge essenzialmente alle grandi azioni di Dio riguardanti la creazione intera. Essa è l'attesa della *Parasta,* del ritorno del Signore che verrà ad apportare alla storia il suo compimento. Essa interessa così il destino dell'umanità intera. È la salvezza del mondo che noi attendiamo. Ciò è importante per eliminare dalla speranza quel qualcosa di interessato che turbava Fénelon, perché non l'aveva ben capito. In realtà la speranza ha per oggetto la salvezza di tutti gli uomini, e soltanto in quanto io faccio parte di essi riguarda anche me.

La speranza della salvezza personale è un dovere. E talvolta è un dovere difficile. Può capitare che per alcuni la fede nella salvezza operata da Gesù Cristo sia facile, ma anche che la grande tentazione sia quella di dubitare che ciò sia vero « per me ». E in verità, lo spettacolo dei nostri peccati ci induce giustamente a pensare di essere indegni di simili doni. Ma è precisamente la caratteristica propria della salvezza cristiana quella di essere offerta a dei peccatori. A noi Cristo chiede soltanto di aver fede nel suo perdono. Ma appunto questo atto di fede che richiede tanto amore è ciò che noi non sappiamo abbastanza fare.

Resta con ciò il fatto che la nostra speranza non deve riferirsi solo a noi stessi. Essa ha per oggetto essenzialmente il *noi*[2]. San Tommaso si pone il problema di sapere se si può sperare per gli altri *(Sutnma.,* Ili, 18, 3) e conclude che « si può sperare per un altro quando gli si è uniti dall'amore ». La vera speranza è animata dalla carità. La tragedia della speranza è l'angoscia per

[2] Vedi Gabriel Marcel, *Structure de l'espérance,* « Dieu vivant », XIX, pag. 20.

la salvezza altrui. Il missionario è colui che avverte questa tragedia, che ha la sensazione viva delle anime che si perdono, e che è spinto dall'amore a sperare per esse e a operare attraverso questa speranza le opere d'amore che forse le salveranno.

Si fa chiara così la relazione particolarissima che intercorre tra la speranza e la storia. L'oggetto della speranza è propriamente il destino totale del mondo e dell'umanità. Si deve riconoscere che nel corso dei secoli si è avuta talvolta nel cristianesimo la tendenza ad annettere un'importanza esclusiva al destino dell'anima individuale. Il giudizio particolare ha messo in ombra il giudizio generale. Non restringere il cristianesimo alla preoccupazione della salvezza personale, e riconoscervi invece un appello a lavorare per la salvezza del mondo, a impegnarsi nella storia della salvezza del mondo, significa restituire al cristianesimo la sua dimensione autentica.

INDICE

Prefazione all'Edizione italiana . . . . . pag. 7
Prefazione 1952 . . . . . » 9
Introduzione . . . . . » 11

I

I PROBLEMI

Cap. I - Storia sacra e storia profana . . . » 33
Cap. II - Il cristianesimo e le civiltà . . . . » 44
Cap. **Ili** - La divisione delle lingue . . . . » 55
Cap. IV - Deportazione e ospitalità . . . . » 69
Cap. V - Storia marxista e storia sacramentale . » 83
Cap. VI - Azione temporale e mito marxista » 97
Cap. VII - n'interpretazione biblica della storia contemporanea . . . . . » 108
Cap. Vili - Storia delle religioni e storia della salvezza » 119
Cap. IX - Grandezza e debolezza di René Guénon . » 135
Cap. X - Simbolismo e storia . . . . » **143**

II

I MISTERI

Prefazione . . . . . » 161
Cap. I - Magnalia Dei . . . . . » 163
Cap. II - Il cantico della vigna . . . . » 183

Cap. **Ili** - Cristologia e storia . . . . . » 200
Cap. IV - La liberazione degli schiavi . . . . » 223
Cap. V - Il banchetto dei poveri . . . . » 234
Cap. VI - Lo svolgimento della storia . . . . » 262
Cap. VII - Quaresima e Pentecoste . . . . » 275
Cap. **Vili** - Prospettive escatologiche . . . . » 291

IH

LE DECISIONI

Cap. I - L'audacia . . . . . » 305
Cap. II - La povertà . . . . . » 316
Cap. **III** - La sincerità . . . . . » 331
Cap. IV - La zelo . . . . . » 342
Cap. V - La gnosi . . . . . » 359
Cap. VI - La speranza . . . . . » 371

JEAN DANIÉLOU

P. Jean Daniélou è nato a Parigi nel 1905. Compì gli studi alla Sorbona e si addottorò in lettere ; entrò nel 1929 nella Compagnia di Gesù. Laureatosi quindi in teologia, divenne professore alla Facoltà di Teologia di Parigi.

È direttore della collezione « Sources chretiennes » e redattore della Rivista *Etudes.* Il suo interesse scientifico verte soprattutto sugli studi storici e biblici, come testimonia l'elenco delle sue opere principali : *II segno del Tempio, Il mistero dell'avvento, Il mistero della salvezza delle nazioni, Saggio sul mistero della storia* (pubblicati in edizioni italiane dalla Morcelliana), *Origene, Sacramentum futuri, Bible et liturgie, Les Anges et leur mission.* La profondità di vedute del P. Daniélou, sorretta e integrata dal magistero della Chiesa, sa rendere *vivo* lo spirito della parola divina.

Presso la Morcelliana sono usciti:

IL SEGNO DEL TEMPIO

Traduz. di *Guido Stella*

pp. 70 - L. 200

Il pensiero di un Dio vicino alla sua creatura con un amore ineffabile e misericordioso, è ciò che sostiene gli uomini del nostro tempo nell'assordante solitudine di un mondo tecnico.

IL MISTERO DELL'AVVENTO

pp. 193 - L. 500

Profonda meditazione sulla nostra situazione presente alla luce del soprannaturale.

IL MISTERO DELLA SALVEZZA DELLE NAZIONI

Trad. di *Domenico Tendermi*

pp. 138 - L. 350

Acutamente e suggestivamente viene indagato il mistero della salvezza degli Ebrei, dell'India, dell'Islam, dell'Africa, aprendo orizzonti forse impensati per l'accoglimento del cristianesimo.

Preixo Xetto ▷. 1800

MORCEL
LIANA
BRESCIA